# AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO




Vol. XV

Núm. 4

OCTUBRE, 1955

MEXICO, D. F.

# INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 Niños Héroes, 139 México 7, D. F.



**EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO,** establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

**THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE,** established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

# AMERICA INDIGENA

Colaborador Técnico:
Hernán F. Porras

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

| | México |
|---|---|
| Regular | $ 32.00 |
| Patrocinador | $ 80.00 |

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscription costs for both publications are as follows:

| | Otros países |
|---|---|
| Regular | 4.00 Dols. |
| Sponsoring | 10.00 Dols. |

# AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

*Director:* MANUEL GAMIO

*Secretario:* MIGUEL LEÓN PORTILLA

Vol. XV | MEXICO, D. F., OCTUBRE, 1955 | NUM. 4

## SUMARIO

EDITORIAL:



ARTÍCULOS



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:



Colaborador Técnico: HERNÁN F. PORRAS

# COLABORADORES

Evon Z. Vogt, norteamericano. Doctor en Antropología por la Universidad de Chicago. Profesor Auxiliar de la misma asignatura en la Universidad de Harvard. Encargado de la Sección de Etnología Americana en el Peabody Museum. Su obra más reciente es Modern Homesteaders, Harvard University Press. Cambridge.

Aníbal Buitrón, ecuatoriano. Profesor Normalista y graduado en Antropología en la Universidad de Chicago. Jefe de la Sección de Trabajo, Migración y Seguridad Social de la Defensa de Trabajo y Asuntos Sociales, Unión Panamericana. Ha realizado muchas investigaciones sobre el indio ecuatoriano y publicado numerosos trabajos en esta Revista. Entre sus obras más recientes cabe mencionar The Awakening Valley (con John Collier Jr.).

A. Dorsinfang-Smets, belga. Graduada en Sociología. Auxiliar científica del Instituto de Sociología Solvay de Bruselas. Especialista en sociología hispano-americana. Autora de numerosos estudios publicados por el Institut de Sociologie Solvay, es actualmente profesora de Sociología de la Universidad de Bruselas.

William C. Sayres, norteamericano. B. A. Beloit College, M. A. y Ph. D. Harvard University. Profesor de Antropología en Yale University. Ha hecho trabajos de investigación en Nueva Escocia y en varios puntos de la América del Sur. Entre sus últimas publicaciones pueden mencionarse: Formal Education in a Rural Colombia Community; Ritual Drinking, Ethnic Status y Inebriety in Rural Colombia.

Jesús Núñez Chinchilla, hondureño. Graduado en Antropología en la Escuela Nacional de Antropología de México. Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Honduras.

Alfonso Villa Rojas, mexicano, Antropólogo. Investigador de la Carnegie Institution of Washington y Profesor de la Escuela Nacional de Antropología de México. Autor de valiosos trabajos sobre Etnografía del Área Maya, habiendo realizado investigaciones en Chiapas, Michoacán, Oaxaca, Quintana Roo, Yucatán y otras regiones mexicanas. Ex-Director de la Sección de Estudios Antropológicos de la Comisión del Papaloapan. Es actualmente Jefe de la Sección de Entrenamiento de Campo de Antropólogos del Instituto Nacional Indigenista de México.

# EDITORIAL

## SERÁ EN GUATEMALA EL IV CONGRESO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Tanto el Excmo. Sr. Presidente de Guatemala, Coronel don Carlos Castillo Armas como el Sr. Ministro de Relaciones Exteriores Sr. don Domingo Goicolea Villacorta, han declarado y hecho saber a este Instituto, en su calidad de Comisión Permanente de los Congresos Indigenistas Interamericanos, que la IV de esas Asambleas se efectuará en la Capital de dicho país, a fines de 1958 y oportunamente el Gobierno guatemalteco invitará a asistir a ella a los gobiernos e instituciones del Continente que se interesan por la población indígena continental. Los Congresos anteriores se celebraron en Pátzcuaro, México; Cuzco, Perú y La Paz, Bolivia.

Dos circunstancias harán especialmente interesante este Congreso, siendo la primera de ellas que Guatemala es probablemente el país americano donde existe mayor porcentaje de indígenas respecto a la población total.

Por otra parte, el Instituto Indigenista Nacional de ese país así como el de México, filiales ambos del Interamericano, se cuentan entre los que han llevado a cabo más amplia e importante labor entre los habitantes aborígenes.

Es de esperarse que cuando se efectúe ese Congreso en Guatemala, ya se hayan cumplimentado las recomendaciones de las Asambleas de Pátzcuaro, Cuzco y La Paz, que todavía no han sido realizadas.



# EDITORIAL

## THE IV INTER-AMERICAN INDIANIST CONGRESS WILL BE IN GUATEMALA

President Carlos Castillo Armas of Guatemala and his Foreign Minister Mr. Domingo Goicolea Villacorta, have expressed their desire to celebrate the IV Inter-American Indianist Congress in Guatemala City by the end of 1958; their intention has been made known officially to the this Institute, being the Permanent Commission of the Inter-American Indianist Congresses. The Guatemalan Government will, in due time, extend invitations to those American governments and Institutions interested in Indianism. The first three Congresses were at Patzcuaro, Mexico; Cuzco, Perú and La Paz, Bolivia.

Two circumstances will make this Congress one of special interest:

First, the fact that Guatemala is probably the American Republic with a greater percentage of indian population and

Second, that the National Indianist Institute of Guatemala, is one of the hardest working and more successful of the National organizations in the field of Indianism. This recognition applies as well to the National Indianist Institute of Mexico, also a member of our organization.

We hope that by 1958, when the next Congress will take place, the recommendations of the first three Indianist Assembleys, of Patzcuaro, Cuzco at La Paz, will have been put into effect by the member countries.



The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles.

# SOME ASPECTS OF CORA-HUICHOL ACCULTURATION *

Por Evon Z. Vogt
(U. S. A.)

## Sumario

**En la parte meridional de la Sierra Madre Occidental, entre los Estados Mexicanos de Jalisco y Nayarit, existen tres distintos grupos culturales: los cora, los huicholes y los mestizos mexicanos. En junio y julio de 1954 el autor llevó a cabo un estudio piloto de la situación actual de los coras y huicholes para estudiar su aculturación. Este artículo constituye un informe preliminar de la investigación que se piensa continuar en mayor escala.**

**Los coras viven principalmente en pueblos de 200-400 personas situadas en y alrededor de la Sierra del Nayarit. Se dedican en parte a la agricultura, sirviéndose de arados de bueyes en las tierras bajas y del sistema de roza en las laderas de las barrancas. Los huicholes viven casi totalmente diseminados en rancherías (a 3 o 4 millas de distancia cada uno) en la Sierra de los huicholes. Aún cuando se sirven algunos de ellos de bueyes para la agricultura, el sistema que más prevalece sigue siendo el de la roza. Los mestizos por su parte viven principalmente en pueblos situados en varios Valles de la Sierra.**

**Hay marcados contrastes en la actitud que guardan los mestizos y los indios. Los mestizos se sienten afligidos por la pobreza y juzgan que su vida en las montañas se halla aislada del resto de la Sociedad Mexicana. Se compadecen asimismo al comparar la vida que se lleva en sus aldeas con la que llevan los habitantes de Tepic o Guadalajara. Los coras y los huicholes por su parte mantienen una actitud de satisfacción y orgullo por lo que se refiere a su situación en las montañas, a sus costumbres y a toda su manera de vivir.**

**Sin embargo en sus relaciones con las influencias provenientes del exterior los coras han desarrollado una resistente esfera de protección alrededor de su sistema cultural. Los mestizos, los designan atinadamente como gentes "muy cerradas". Los huicholes por su parte se caracterizan por un tipo de sistema cultural más abierto. Son más hospitalarios y en general menos amantes de esconder sus ceremonias y costumbres.**

**Buscando una interpretación de estas notables diferencias entre dos tribus vecinas que poseen una relación muy íntima, tanto cultural como lingüísticamente, es interesante comparar sus reacciones con las de dos tribus del Suroeste: los zuñis y los navajos. Los huicholes podrían asemejarse a los navajos en su manera de vivir, en su estructura social y política y en la forma de adaptarse al proceso de aculturación. Los coras en cambio se asemejan más a los zuñis y a los indios pueblos del Suroeste en general. Esta distinción entre un tipo abierto y otro cerrado en el sistema cultural se muestra como una importante dimensión en el proceso de aculturación y particularmente en los diferentes tipos de respuesta de las culturas indígenas ante la cultura europea occidental que les sale al paso.**

* This paper is a revised version of the paper presented at the meetings of the American Anthropological Association in Detroit, Michigan in December,

The Southern Sierra Madre Occidental, lying on the border between the modern Mexican states of Jalisco and Nayarit, is currently occupied by three cultural groups: Cora, Huichol, and Mexican Mestizo.

Although the Spanish conqueror, Núño de Guzmán, entered the lowlands of Nayarit in 1531, the Cora living high in Sierra held out against final Spanish conquest until the early 1700's when the last pueblos were finally subdued and Jesuit missions established. The Spanish troops were able to reach the Cora by entering the Sierra via the Huichol country which apparently was penetrated sometime previously by Franciscans who had entered the Sierra from the Zacatecas side.

In the 1860's both tribes, and especially the Coras, fought with Lozada, the semi-independent Indian chieftain who called for the extermination of the Spaniards and the restoration of the Aztec Empire in an effort that bears the marks of a violent nativistic reaction.

During the fellowing Díaz period, order was restored in this area, and during the latter half of the Díaz regime, between 1890 and 1910, the first ethnographic investigations were undertaken. The Huichol were studied by Lumholtz; the Cora by Preuss; Diguet has papers on both tribes.

No ethnographic work was undertaken during the 1910-1920 Mexican Revolution when both tribes were involved in revolutionary skirmishes. But in the 1930's the Huichol were studied by Zingg, Henry Bruman, Bodil Christensen, Otto Klineberg, and by Edwin F. Myers who took an excellent series of photographs in Huichol country in 1938. In 1932, Ralph Beals and Elsie Clews Parsons also did some interviewing with Cora and Huichol informants in Tepic.[1] In the 1940's Roberto J. Weitlaner, Arturo Monzón, R. H. Barlow, and W. Jiménez Moreno

1954. I am indebted to the Social Science Research Council and the Laboratory of Social Relations, Harvard University, for funds which enabled me to undertake the 1954 field work with the Cora and Huichol under the auspices of the Peabody Museum. The paper has benefited from suggestions provided by Joe Grimes and from Huichol data provided by Alfonso Villa Rojas, John B. McIntosh, and Joe Grimes. I also wish to express my gratitude to Alfonso Caso (Director del Instituto Nacional Indigenista), Wigberto Jimenez Moreno, Roberto J. Weitlaner, Barbro Dahlgren de Jordan, Isabel Kelly, Agustín Yáñez (Gobernador de Jalisco), José Limón Guzmán (Gobernador de Nayarit), José Corona Núñez (Director del Museo de Guadalajara), Everardo Peña Navarro (Director del Museo de Tepic), Alberto Medina Muñoz (Presidente Municipal de Tepic), Roberto Villalobos Sandoval (Secretario Particular del Gobernador de Nayarit), and Alfredo Corona Ibarra for their many courtesies and excellent suggestions during my stay in Mexico.

[1] See Elsie Clews Parsons, *Pueblo Indian Religion*, University of Chicago Press, 1939, Vol. II, p. 1191.

worked with a Cora informant and Jiménez Moreno with Huichol informants in Mexico City.

Recently, members of the Summer Institute of Linguistics, especially McIntosh, Grimes, and McMahon, have been doing linguistic work in the area. In the late summer of 1954, Dr. Alfonso Villa Rojas, of the Instituto Nacional Indigenista, carried out a field reconnaissance of the Huichol area, preparatory to making further plans for establishing one of the Instituto's *Centros* in this region of the Sierra Madre. Otherwise no anthropological field research has been done with these tribes since the 1930's, and they remain among the most unacculturated groups in Mexico.

The Mestizo culture of this region has not been studied at all except for one report by Glen Fisher on the lowland community of Santiago Ixcuintla. In June and July of 1954 I made a pilot field study of the contemporary Cora and Huichol acculturation situation, and this paper is a preliminary report on a research project which I plan to continue at greater length in the future.

The Cora, with an estimated population of 2,000-3,000, live mainly in pueblos of 200-400 persons located in and around the Sierra del Nayarit which lies to the west and north of the Huichol country. They practice plow agriculture with oxen in the bottom lands and slash-and-burn digging stick tillage on the sides of the steep barrancas. At an earlier time period, they absorbed considerable portions of Spanish Catholicism, while at the same time preserving the basic patterns of the aboriginal religion; they have also shifted almost completely in clothing style from Indian to rural Mestizo dress. They are now strongly resistant to further changes to or involvement with Mestizo life.

The Huichol, with an estimated population of 4,000-5,000, live almost wholly in scattered *rancherías* (3 to 4 miles apart)[2] in the Sierra de los Huicholes with an extension south and westward toward the Río Santiago. Although there is some plow agriculture with oxen, the prevailing pattern is still of slash-and-burn type with digging stick cultivation on the sides of the barrancas. They have absorbed relatively less Spanish Catholicism than the Coras; the native religion is flourishing; and they still retain, especially the men, much of their earlier dress styles.

The Mestizos, of still unknown population size, live mainly in

---

[2] Zingg discusses how the Huichol prefer to live in scattered *rancherías* and how this pattern is explicitly mentioned in the mythology: "The Sun told *Nakawé* (Grandmother Growth) to order the people to move further apart and to live at greater distances from one another..." (Robert M. Zingg, *The Huichols: Primitive Artists*, G. E. Stechert, 1938, pp. xxvii-xxviii.)

compact pueblos in various mountain valleys in the Sierra, especially at Huajimic and San Juan Peyotán. Near these pueblos they engage in plow agriculture with oxen, and they maintain large herds of cattle which are sold for beef and are milked for the production of cheese for the outside market. Population pressure on the available land is great, and many men from this area become "alambristas" (going under the wire at the International Boundary in Baja California) to accept wage-labor jobs in California, and other states on the West Coast.

This Sierra Madre country has not been penetrated at all by the recent road-building of the Mexican government. The only contact with the outside world is by mule, or by airplane. A small Mexican airline now flies two days a week from Tepic to two Mestizo villages in the Sierra: Huajimic and San Juan Peyotán. A second airline, Líneas Aéreas de Jalisco, has a run from Guadalajara to La Yesca which they will extend up to Tuxpan, Jalisco by special arrangement. The airlines are used mainly by Mestizos; the Coras travel chiefly on horseback, the Huichol mainly on foot.

There are marked contrasts in attitude toward living in the Sierra between the Mestizos and the Indians. The Mestizos feel they are poverty-stricken, and that life in their mountain villages is isolated from the rest of Mexican society. They say "La vida aquí es muy fea", and they are full of self-pity as they compare their mountain villages with life in Tepic or Guadalajara. The Coras and Huicholes, on the other hand, live in much more isolated settlements in the Sierra, under even greater economic duress than the Mestizos, but maintain an attitude of self-pride about their location deep in the mountains, about their customs and whole way of life. It is apparent that they exist as two small cultural pockets of folk culture[3] in this refuge area of Mexico.

Although the Coras and Huicholes are alike in maintaining self-pride and self-respect toward their way of life, they have been, and continue to be, very different in their response to acculturation pressure from the Mestizos living in the Sierra and from other aspects of Mexican national and state influence as it impinges upon them. The Cora had the earlier record of "fighting back" which characterized their resistance to the early attempts at Spanish conquest and also their later 19th Century participation in Lozada's army. Once the possibility of fighting back was closed off as an effective response, they apparently developed a hard "shell of defenses" around their cultural system which

[3] Cf. Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, 1941.

continues to the present time. Lumholtz and Preuss had difficulty approaching them in the 1890's and early 1900's; more recently they have repeatedly rejected the afforts of Catholic priest, of Protestant missionaries, and of state and federal school teathers to enter their villages and alter the culture. They travel little as compared to the Huichol. The Mestizos aptly characterize them as being "muy cerrados", as having a very "closed" type of social and cultural system.

The Huicholes certainly did some "fighting back" at an earlier period; some of them were involved in Lozada's army, for example. But their more central response to acculturation pressure has been what might be characterized as a "fleeing" response. Whenever they are threatened, they retreat further into the rugged barranca country where they will be safe and will not be involved in whatever is going on. They also are withdrawn and reticent in face-to-face relations with Mestizos. The Mestizos aptly characterize them as being "muy retirados", and describe them as fleeing into the mountains like rabbits.[4] At the same time, they lack the boundary-maintaining mechanisms which the Cora have developed.[5] They have a more "open" type of social and cultural system in the sense that they are more hospitable to outsiders; a much greater range of their culture is open for inspection by an anthropological observer, and they are generally less secretive about their ceremonial life. They also travel a great deal: they make trips on foot to Tepic, to Guadalajara, to Mexico City, to San Luis Potosí for peyote, etc The Coras almost never travel after peyote; instead they purchase it from the traveling Huicholes.

In searching for an interpretation of these striking differences between two neighboring tribes that are closely related culturally and linguistically, it is instructive to compare their responses to those of two tribes we know something about in the Southwest, Navaho and Zuni. On the whole, the Coras are more like Zunis (and Southwest Pueblos in general) in their current response of being "muy cerrados"; the Huicholes are more like the Navaho in having an "open" and more flexible cultural system, in being great travelers, and, to a degree, in being "muy retirados" in their contacts with whites.[6] Kluckhohn and

---

4 Cf. Emilio Uribe Romo, "El Medio Aborigen Nayarita", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XII, núm. 2, 1950, pp. 211-223 for an interesting treatment of these differences between the two tribes.

5 Cf. "Acculturation: An Exploratory Formulation" by The Social Science Research Council Seminar on Acculturation, 1953, *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 6, Dec. 1954, pp. 973-1002 for a theoretical discussion of this concept of "boundarymaintaining mechanisms."

6 See John Adair and Evon Z. Vogt, "Navaho and Zuni Veterans: A Study

others have characterized one of the central Navaho responses to acculturation pressure as being one of "withdrawal" or "escape".[7]

It would appear that there are differences here which relate closely to the differences in settlement patterns and corresponding variations in social and political structure.

The *Zuni and Cora pattern* is one of compact pueblo settlements with outlying summer farming villages in the case of Zuni, outlying ranchos in the case of the Cora. Maize agriculture is carried on in fields near the central pueblos or near the outlying villages or ranchos. There is a high degree of well-integrated socio-political organization within the pueblos, with matrilineal lineages and clans in Zuni and the vestiges of patrilineal clans now found in barrios among the Coras,[8] and with the governing officials jealously guarding against unwelcome intrusion from the outside world. The Zuni attitudes and mechanisms are well-known to anthropologists; the various observers among the Cora report similar attitudes and Preuss mentions a special official, "El Padre del Pueblo", whose duty it is to see that the old customs are being rigidly observed.[9] In each case there has been an early overlay of Catholicism, but further proselytizing is firmly resisted. The general picture is one of a type of cultural system that is fairly rigid, well-organized to handle compact settlements, and characterized by many boundary-maintaining mechanisms which shut them off as much as possible from the outside world.

The *Navaho and Huichol pattern* is one of scattered extended family hogan groups or rancherías; the Navahos with their sheep and horses (or now pickup trucks) and small fields near the hogans and the Huichols with their few cows and shifting fields near the rancherías. In each case there is a larger clustering of people only for ceremonials or special political meetings, and the organization extends only over a small group focusing upon the local Navaho community or upon the Huichol community served by a temple center. The Navahos have scattered matrilineal clans; the Huichols no clans at all. The general picture is one of a type of cultural system that is more flexible, or-

[7] See Dorothea Leighton and Clyde Kluckhohn, *Children of the People*, Harvard University Press, 1947, p. 108; Evon Z. Vogt, "Navaho Veterans, A Study of Changing Values", *Papers, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, vol. XLI, núm. 1, 1951, pp. 106-107.
of Contrasting Modes of Culture Change", *American Anthropologist*, vol. 51, núm. 4, 1949, pp. 547-561.

[8] Arturo Monzón, "Restos de Claves Exogámicos entre los Cora de Nayarit", *Escuela Nacional de Antropología*, Publicación núm. 4, 1945.

[9] K. Th. Preuss, "Un Viaje a la Sierra Madre Occidental de México", *Boletín de la Sociedad Geografía y Estadística*, T. III, núm. 4, 1909, p. 200.

ganized to handle only widely scattered settlements, and characterized by fewer boundary-maintaining mechanisms.

I am also impressed by the similarity between the Navaho and Huichol in the high value that is placed upon travel and upon knowledge about the outside world. These appear to be additional indicators of the "openness" of the Navaho and Huichol type culture. On the other hand, when this type of culture is placed under acculturation pressure, it seems to lack the mechanisms for resistance, either by way of a high degree of political and military organization for defense or the more rigid rules and regulations for keeping out intruders. Instead, the response is more likely to be a token resistance by a small segment of the tribe or an outright flight or withdrawal, either by way of retreat into the canyons of Arizona or the barrancas of the Sierra Madre, or by way of personal withdrawal in a face-to-face situation where physical flight is impossible or impractical.

These problems, and the problem of differences and similarities in the contact conditions over time among these four tribes, will be explored further in subsequent field work and library research which I am now planning.

For the convenience of other anthropological and linguistic scholars interested in Cora and Huichol ethnographic problems, I append the following bibliography.

## Working Bibliography: Cora and Huichol, 1890-1954

This bibliography is designed to cover the sources published since the first ethnographic work began with the Cora and Huichol in the 1890s. A bibliography of the older historical and ethno-historical sources is now in preparation and will be published in a later article. (Abbreviations: AA —American Anthropologist, Zeit. f. Eth.— Zeitschrift für Ethnologie.)

Basauri, Carlos

1940. *La Población Indígena de México*, T. III, pp. 5-39, 43-71. Secretaría de Educación Pública, México.

Beals, Ralph L.

1932. "The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750." *Ibero-Americana*, 2. Univ. of California Press, Berkeley.

1941. Review of Zingg, *The Huichols: Primitive Artists. AA*, Vol. 43, Nº 1, pp. 99-102.

Beals, R. L., Redfield, R., and Tax, Sol
1943. "Anthropological Research Problems with Reference to the Contemporary Peoples of Mexico and Guatemala." *AA*, Vol. 45, Nº 1, pp. 1-22.

Beaseley, Walter L.
1908. "The Huichol Indians of Mexico." *Scientific American*, Vol. XCVIII, Nº 3, pp. 44-46. New York.

Bennett, Wendell C. and Zingg, Robert M.
1935. *The Tarahumara.* Univ. of Chicago Press.

Berlin, Heinrich
Datos sobre los Coras. Tesis de la Cátedra de Etnografía de la Universidad Nal., copia mecanoscrita en la Biblioteca del Museo Nal.

Bradt, George McClellan
1949. "Huichol Pilgrim." *Natural History*, Vol. LVIII, Nº 10, pp. 456-459. New York.

Bruman, Henry J.
1944. "The Asiatic Origin of the Huichol Still." *The Geographical Review*, Vol. 34, Nº 3, pp. 418-427. New York.

Ceballos Novelo, Roque J.
1951. "Tarahumaras, Coras y Huicholes, su situación Económica y Social." In: *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, pp. 101-111. Imprenta Nuevo Mundo, México, D. F.

Cerda Silva, Roberto de la
1943. "Los coras." *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. V, Nº 2, pp. 89-117. México.

Díaz Flores, Raymundo
1945. "Textos en Idioma Cora". Introducción por R. H. Barlow. *Escuela Nacional de Antropología, Publicación* Nº 3. México, D. F.

Diguet, Léon
1898. "Relation Sommaire d'un Voyage au Versant Occidental de Mexique." *Bulletin du Muséum d'Histoire Naturelle*, T. IV, pp. 345-352.
1899. "Contribution a l'Etude Ethnographique des Races Primitives du Mexique, La Sierra du Nayarit et ses Indigènes." *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littèraires*, T. IX, pp. 571-630.
1907. "Le 'Peyote' et son usage rituel chez les Indiens du Nayarit." *Journa lde la Société des Américanistes de Paris*, n.s., T. IV, pp. 21-29.
1911. "Idiome Huichol, Contribution a L'Étude des Langues Me-

xicaines." *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n.s., T. VIII, pp. 23-54.

Fergusson, Erna
1934. *Fiesta in Mexico.* Knopf, New York, pp. 119-138.

Fisher, Glen
1953. "Directed Culture Change in Nayarit, Mexico." *Middle American Research Institute*, Publication 17, pp. 65-176. The Tulane University of Louisiana, New Orleans.

Gómez, Aniceto M.
1935. "Estudios gramaticales de la lengua cora que se habla en el territorio de Tepic. Con una introducción biobibliográfica por José Cornejo Franco." *Investigaciones Lingüísticas*, Vol. III, pp. 79-142. México.

González Dávila, Amado
1942. *Geografía de Nayarit.* El Nacional, México.

Grimes, Joe
Ms. "Congruent Phonemic Systems in Huichol." On File in Office of Summer Institute of Linguistics, Mexico City.
Ms. "Huichol-Mestizo Relations." On File in Office of Summer Institute of Linguistics, Mexico City.

Hamy, E. T.
1897. "Contribution à l'anthropologie du Nayarit." *Bulletin du Muséum d'Histoire Naturelle*, T. III, Nº 6, pp. 190-193.

Hepner, H. E.
1904. "The Huichol Indians of Mexico." *Southern Workman*, Vol. XXXIII, pp. 280-286. Hampton.
1905. "The Cora Indians of Mexico." *Southern Workman*, Vol. XXXIV, pp. 92-99. Hampton.

Hrdlicka, Ales
1904. "Cora Dances." *AA*, n.s. Vol. VI, pp. 744-745.
1905a. "A Cora Cradle." *AA*, n.s., Vol. VII, p. 361.
1905b. "Jay Feathers in Cora Ceremony." *AA*, Vol. VII, Nº 4, p. 730.

Ibarra, Alfredo, Jr.
1943. "Entre los indios Coras de Nayarit." *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, Vol. IV, pp. 49-60. México.

Instituto Lingüístico de Verano
1951a. *San Marcos en Huichol.* Tipografía Indígena, Cuernavaca.
1951b. *Huichol: Primera Cartilla.* México, D. F.
1952a. *Huichol: Segunda Cartilla.* México, D. F.
1952b. *Huichol: Tercera Cartilla.* México, D. F.
1952c. *Juan va a Tepic, Lectura en Huichol.* México, D. F.

1952d. *Los Numeros en Huichol.* México, D. F.
1952e. *En el Principio, Idioma Huichol.* Tipografía Indígena, Cuernavaca.
1953. *Recetas, Huichol y Español.* México, D. F.

Klieneberg, Otto
1934. "Notes on the Huichol." *AA*, Vol. 36, Nº 3, pp. 446-460.

Kroeber, A. L.
1934. "Uto-Aztekan Languages of Mexico." *Ibero-American*, 8.

La Barre, Weston
1938. The Peyote Cult. *Yale Univ. Publications in Anthropology*, Nº 19.

Landero, Carlos F.
"Estudio sobre la lengua Huichola. *La República Literaria*, Vol. V, Guadalajara.

Lumholtz, Carl
1898. "The Huichol Indians of Mexico." *Bulletin, American Museum of Natural History*, Vol. X, pp. 1-14.
1899. "Explorations au Mexique de 1894 a 1897." *Journal de la Société de Américanistes*, Vol. 2, pp. 179-184.
1900. "Symbolism of the Huichol Indians." *American Museum of Natural History, Memoirs*, 2, Vol. I.
1902. *Unknown Mexico.* Charles Scribner's, New York. Vol. I, pp. 484-530; Vol. II, pp. 1-299.
1903. "The Huichol Indians of Mexico." *Bulletin of the American Geographical Society*, Vol. XXXV, Nº 1, pp. 79-93.

Lumholtz, Carl (continued)
1904. "Decorative Art of the Huichol Indians." *American Museum of Natural History, Memoirs*, Anthropology, Vol. II, Nº 3, pp. 279-326. New York.
1906. "The Meaning of the Head-Plume Tawia 'Kama Used by the Huichol Indians." In: *Anthropological Papers written in Honor of Franz Boas* (25th Anniversary of his Doctorate), ed., Berthold Laufer. G. E. Stechert, New York.
1921. "My Life of Exploration." *Ntural History*, Vol. XXI, pp. 225-243.

Martin, Ch. A.
1914. Bulletin Critique of Preuss, *La psychologie magique des Indiens Cora (Jalisco, Mexique)*, *Journal de la Societé des Américanistes*, Paris, T. 11, pp. 301-302.

Mason, J. Alden
1948. "The Tepehuan and the Other Aborigines of the Mexican

Sierra Madre Occidental." *América Indígena,* Vol. VIII, Nº 4, pp. 289-301.

McGee, W. J.

1903. Review of Lumholtz, *Unknown Mexico, AA,* n.s., Vol. 5, pp. 345-346.

McIntosh, John B.

1945. "Huichol Phonemes." *Int. Journal of American Linguistics,* II, 1, pp. 31-35.

1949. "Cosmogonia Huichol." *Tlalocan,* Vol. III, Nº 1, pp. 14-22.

McIntosh, John B. and Grimes, Joe

1954. *Vocabulario: Huichol-Castellano, Castellano-Huichol.* Instituto Lingüístico de Verano, México, D. F.

McIntosh, John B., McKinley, Arch, Key, Harold and Mary, Law, Howard W., Pittman, Richard S.

1949. *Huichol and Aztec Texts and Dictionaries.* Microfilm Collections on Manuscripts of Middle American Cultural Anthropology, Nº 27. University of Chicago Library.

Menéndez, Miguel Ángel

1942. "La Música y las Danzas entre Coras y Huicholes." *Rev. Mus. Mex.,* Vol. 1, Nº 1, pp. 17-19.

Monzón, Arturo

1945. "Restos de Clanes Exogámicos Entre Los Cora de Nayarit." *Escuela Nacional de Antropología,* Publicación Nº 4, pp. 12-16. México.

Mooney, James

1901. Review of Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians, AA,* n.s., Vol. 3, Nº 1, pp. 164-167.

Myers, Edwin Forgan

1938. Collection of Huichol Photographs on file in Peabody Museum, Harvard University.

Parkinson, Juan F.

1951. *Geografía de Nayarit.* Ediciones de El Nacional, México.

Parsons, Elsie Clews.

1939. *Pueblo Indian Religion.* Vol. II, pp. 1008-1015, 1191.

Passin, Herbert

1944. "Some Relationships in Northwest Mexico Kinship Systems." *México Antiguo,* VI, 7-8, pp. 205-218.

Pérez Cisneros, Antonio

1953. *Con el Gobernador Limón Guzmán, en Jira por la Sierra de Nayarit.* El Nayar, Tepic, Nayarit.

Preuss, Konrad Theodor

1901. "Parallelen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen

Huicholindianern." *Globus,* Bd. LXXX, Nr. 20, pp. 314-315.
1906a. "Der Mitotetanz der Coraindianer." *Globus,* Bd. XC, Nr. 5, pp. 69-72.
1906b. "Reisebericht des Hrn. K. Th. Preuss aus San Isidro." *Zeit. f. Eth.,* Bd. 38, pp. 955-967.
1906c. "Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer, insbesondere über die Phallophoren des Osterfestes." *Globus,* Bd. XC, Nr. 11, pp. 165-169.
1907a. "Schreibt an den Vorsitzenden aus San Isidro in Mexiko vom. 10." *Zeit. f. Eth.,* Bd. 39, Berlin, pp. 404-405.
1907b. "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer." *Globus,* Bd. XCI, Nr. 12, pp. 185-192.
1907c. "Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre." *Globus,* Bd. XCII, Nr. 10, pp. 155-161, 167-171.
1908a. "Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre." *Zeit. f. Eth.,* Bd. 40, pp. 582-604.
1908b. "Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko." *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin,* pp. 147-167.
1908c. "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre." *Archiv für Religionswissenschaft,* T. XI, Leipzig, pp. 369-398.
1909. "Un Viaje a la Sierra Madre occidental de México." *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* Vol. III, part. 4, pp. 187-214. México.
1910a. "Das Fest des Erwachens (Weinfest) bei den Cora-Indianern." *Congrès International des Américanistes,* 16 Session, Wien, pp. 489-512.

Preuss, Konrad Theodor (continued)
1910b. "Die Flutsage der Cora-Indianer und verwandter Stämme." *Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte,* Jahrg. XLI, Nr. 9/12, pp. 82-83.
1911. "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach den Angaben der Cora-Indianer." *Zeit. f. Eth.,* Bd. XLIII, pp. 293-306.
1912a. "Die Magische Denkweise der Cora-Indianer (Jalisco, Mexico)." *International Congress of Americanists,* 18 Session, Vol. I, pp. 129-134. London.
1912b. *Die Nayarit-Expedition.* Text —aufnahmen und Beobachtun-

gen unter mexikanischen-Indianern, T. I, Die Religion der Cora-Indianer. Leipzig.

1912c. "Das Verbum in der Sprache der Cora-Indianer." *International Congress of Americanists*, 18 Session, par. 1, pp. 105-106. London.

1931. "Au Sujet du Caractère des Mythes et des Chants Huichols, que j'ai Recueillis." *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, T. II, pp. 445-457. Buenos Aires.

1932. "Grammatik Der Cora-Sprache." *International Journal of American Linguistics*, Vol. VII, Nos. 1-2, pp. 1-84.

1934a. "Der Charakter der von mir aufgenommenen Mythen und Gesänge der Huichol-Indianer." *International Congress of Americanists*, 24th Session, pp. 217-218. Hamburg.

1934b. "Wörterbuch Deutsch-Cora." *International Journal of American Linguistics*, Vol. VIII, Nº 2, pp. 81-102.

Pulido Islas, Alfonso

Condiciones económicas y sociales de las tribus indias Cora y Huichol. Ponencia presentada al Primer Congreso Indigenista Interamericano.

Robles, Francisco de P.

1906. *Ensayo Catequístico en Castellano y Huichol.* Zacatecas, Imprenta, Encuadernación, Carpintería y Fragua del Asilo del Sgdo. C. de Jesús. Calle de Cinco Señores, 18. 8º. mayor cartoné.

Rosell, Lauro E.

1943. "Casamiento de Huicholes." *Mapa*, Vol. X, Nº 114, pp. 12-13. México.

Sauer, Carl

1934. "The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico." *Ibero-Americana:* 5. Univ. of California Press, Berkeley.

Seler, Eduard

1901a. "Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexico." *Gesammelte Abhandlungen*, III: 355-391. Asher and Behrend 1902-14, Berlin.

1901b. "Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexico." *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. XXXI, pp. 138-163.

Shimkin, D.

1941. "Uto-Aztecan System of Kinship Terminology." *AA.* Vol. 43, Nº 2, pp. 223-245.

Sociedad Mexicana de Antropología
1944. *El norte de México y el sur de Estados Unidos.* Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología 3 (1943). México. Esp. pp. 191-199, 351-355.
Soustelle, J.
1938. "Un vocabulario cora." *Journal, Societé des Américanistes,* Vol. XXX, pp. 141-145.
Spoehr, Alexander
1941. "New Huichol Indian Exhibit." *Field Museum News,* Vol. 12, Nº 8, p. 3.
Thompson, J. Eric S.
1948. "Pitfalls and Stimuli in the Interpretation of History through Loan Words." In: Philological and Documnetary Studies, Vol. 1. *Middle American Research Institute,* Publication Nº 11, pp. 17-29.
Toor, Frances
1947. *A Treasury of Mexican Folkways.* Crown, New York.
Underhill, Ruth
1948. "Ceremonial Patterns in the Greater Southwest." *Monographs, American Ethnological Society,* XIII.
Uribe Romo, Emilio
1950. "El Medio Aborigen Nayarita." *Revista Mexicaan de So ciología,* Vol. XII, Nº 2, pp. 211-225.
Weitlaner, Roberto J.
1945. "Parentesco y Compadrazgo Coras." *Escuela Nacional de Antropología,* Publicación Nº 4, pp. 3-11. México.
Whorf, B. L.
1935. "The Comparative Linguistics of Uto-Aztecan." *AA,* Vol. 37, Nº 4, pp. 600-609.
1948. "Loan Words in Ancient Mexico." In: Philological and Documentary Studies, Vol. I. *Middle American Research Institute,* Publication 11, pp. 1-16.
Yurchenco, Henrietta
1946. "La Recopilación de Música Indígena." *América Indígena,* Vol. VI, Nº 4, pp. 320-332.
Zaborowski, S.
1901. "Photographies d'Indiens Huichols et Coras." *Bull. et Mem. Soc. d'Anthr. de Paris.* Vol. II, pp. 612-613.
Zingg, Robert Mowry
1938. "The Huichols: Primitive Artists." *University of Denver Contributions to Ethnography,* Vol. I. G. E. Stechert, New York.

1939. "A Reconstruction of Uto-Aztekan History." *University of Denver Contributions to Ethnography*, Vol. II. G. E. Stechert, New York.

Ms. "Huichol Mythology." On File at Laboratory of Anthropology, Santa Fe.

# LA ASIMILACIÓN CULTURAL DE LOS INMIGRANTES

(Punto 3 de la Agenda Provisional para la Séptima Sesión del Grupo Técnico de Trabajo sobre Migraciones.)

Por Aníbal Buitrón
(Ecuador)

**Summary**

**The seventh meeting of the work group on Migrations of the Economic and Social Council of U.N., considered the problem of cultural assimilation of inmigrants. A survery was made by the author of the prevailing conditions in the agricultural colony of Turen, Portuguesa State, Republic of Venezuela. Here a mixed group of 46 % Venezuelan and 54 % European families has been established under the best possible conditions. They number 582 family units, totaling 2.674 persons. The corps cultivated were found to be mainly quick cash crops, which is attributed to undue enphasis to the part of Governmental authorities on these products and to a sense of insecurity felt by the colonists as to the definitiveness of their settlement. Under these conditions, the members of the colonv sought quick returns for their efforts, which would not be possible in the case of perennials or animal husbandry.**

**Though the main inmediate interest of the Government was economic, an effort was made to nitermix Venezuelan and European families in the overall household settlement pattern. The purpose sought was to facilitate the development of neighborhood bonds among natives and Europeans, and thus make possible the subsequent raising of native standards through personal contact with better trained foreigners.**

**Mere spatial propinquity has not produced the desired effects. The different nationalities have kept to themselves and cultural integration has failed. Though the colony is only five years old, it has become apparent that a methodical effort at integrating the various nationalities must be put into effect, through education and play organizations getting together the different age groups across national lines.**

## PROPÓSITO

En el presente artículo, preparado especialmente para la Séptima Sesión del Grupo Técnico de Trabajo sobre Migración, el autor se propone dar a conocer sus impresiones en lo que se refiere a la asimilación o integración cultural de los inmigrantes tal como pudo observarlo en el Estado Portuguesa, Venezuela, y de manera especial en la Unidad Agrícola de Turén, durante su permanencia en aquella región del 19 de septiembre al 4 de octubre de 1953.

## ANTECEDENTES

Con el fin de dar cumplimiento a dos puntos del Programa de Trabajo del Consejo Interamericano Económico y Social para el año 1952-1953, el autor de este artículo se trasladó a Venezuela en los primeros días de agosto de 1953 y permaneció en ese país hasta mediados de octubre del mismo año.

Durante ese tiempo pudo realizar, con la colaboración de un grupo de trabajadores sociales, dos estudios: uno sobre los "efectos económicos y sociales que han producido las inmigraciones recientes en algunos países latinoamericanos, sean éstas extracontinentales o provenientes de otras naciones continentales" y otro sobre "los movimientos internos de población y específicamente de los que se producen del campo hacia las ciudades".[1]

Mientras realizábamos el primero de los estudios mencionados tuvimos oportunidad de observar, entre otras cosas, las relaciones sociales entre los parceleros nacionales y extranjeros de la Unidad Agrícola de Turén y de comentar con algunos de ellos este problema. Con base en estas observaciones y discusiones hemos preparado el presente artículo.

## LA UNIDAD AGRÍCOLA DE TURÉN

Está situada en el Municipio Villa Bruzual, Distrito Turén del Estado Portuguesa. La Zona de Turén comprende una extensión de unas 200,000 hectáreas de terrenos muy fértiles y profundos de formación aluvional, planos y aptos para la mayoría de los cultivos tropicales. (Altura: 160 m. sobre el nivel del mar; temperatura media: 27 grados centígrados; precipitación pluvial anual: 1,800 a 2,000 mm.). La Unidad Agrícola cuenta con una superficie de 20,600 hectáreas que están siendo ampliadas con 500 hectáreas más. Las parcelaciones realizadas hasta marzo de 1953, alcanzan un total de 17,385.07 hectáreas en las que han sido asentadas 582 familias entre venezolanas y extranjeras, las mismas que representan un total de 2,674 personas.

La Unidad Agrícola de Turén, considerada como uno de los más ambiciosos planes agrícolas llevados a cabo no sólo en Venezuela sino en el continente, comenzó en diciembre de 1949 cuando se procedió a efectuar un reconocimiento parcial de los suelos de la región de Turén. En 1950 se inició el levantamiento topográfico en relación con el proyecto de explotación de 15,000 hectáreas que fueron luego elevadas

[1] Empleando la técnica de muestreo se pudo entrevistar a 537 familias en relación con el primer estudio y a 431 familias en relación con el segundo.

Los informes de estos estudios están casi terminados y muy pronto serán publicados por la Unión Panamericana.

a 20,600. Simultáneamente comenzó a construirse el Centro Administrativo, el acueducto, la planta eléctrica, vías de penetración y viviendas para los colonos.

La Unidad contaba hasta marzo de 1954 con 788 viviendas para parceleros y se habían adoptado dos tipos de parcelaciones: uno integrado por grandes parcelas de 25 a 40 hectáreas cada una y las llamadas microparcelaciones constituídas por 234 parcelas de 5 hectáreas de promedio en las que han sido instaladas 228 "conuqueros" de la región.[2]

De las 582 familias asentadas en Turén, 313 son extranjeras. Esto quiere decir que de cada 100 familias asentadas en Turén 54 son extranjeras y 46 venezolanas. De cada 100 familias extranjeras 30 son italianas, 17 son españolas, 16 son yugoeslavas y 14 son rumanas. El porcentaje restante se reparte en 20 nacionalidades diferentes.

Cada colono dispone de un equipo mecánico compuesto de un tractor y de los implementos necesarios para las labores agrícolas. La administración cuenta con tractores pesados para los trabajos de desforestación, nivelación de tierras, apertura de caminos, canales de riego y drenaje, etc., así como los equipos de espolvoreo, cosechadora, trilladoras y demás elementos necesarios para el mejor aprovechamiento de las cosechas.

La Unidad Agrícola dispone de un Centro Administrativo con edificios para Dirección y Administración, un cuartel para las fuerzas de policía, escuela, casa de huéspedes, iglesia, hospital, club social y casa de abastos.

Los colonos a más de la dirección técnica que reciben de los expertos agrícolas pueden obtener créditos del Instituto Agrario Nacional, del Banco Agrícola y Pecuario y del Consejo Venezolano de Fomento. En 1953 el importe total de los créditos fue 9,472.023.87 bolívares.

Hasta ahora los colonos se han dedicado casi exclusivamente al cultivo de maíz, arroz, frijoles y ajonjolí. Nos llamó la atención, cuando nosotros visitamos la Colonia, la ausencia casi absoluta de cultivos de productos que se utilizan en la alimentación diaria, tales como yuca, camote, plátano, limones, naranjas, piñas, papayas, melones, mangos, guayabas, aguacates, etc. También nos extrañó la falta de cría de aves de corral y de ganado bovino. Resultaba paradójico que en una colonia agrícola que dispone de tierras de excelente calidad y de clima propicio para el cultivo y la cría de todos los productos y animales mencionados, los parceleros tuvieran que comprar limones, naranjas,

[2] El conuquero es el prototipo del agricultor nómada. Poblaban, entre otras regiones, la selva cuyas tierras desforestadas ocupa hoy la Colonia.

huevos, gallinas, etc., provenientes no sólo de otros lugares de Venezuela sino aún de otros países del Continente.

Creemos que esto se debe a dos razones principales: *1)* demasiado énfasis dado por la Administración y por los parceleros a la producción de carácter comercial, esto es a los artículos que pueden de inmediato traer dinero con descuido casi total de todo lo demás, aún de aquellos productos que les pueden servir para su propia alimentación, y, *2)* la inestabilidad, la falta de seguridad que sienten casi todos los colonos.

Es posible que esta inseguridad, esta incertidumbre sobre su asentamiento definitivo sea la causa directa para que los parceleros no tengan mayor interés en el cultivo de árboles frutales que para recompensar el trabajo y el dinero invertido en ellos necesitan dos y cuatro años de crecimiento. Si el parcelero no está seguro de permanecer por algunos años en ese lugar es lógico que no quiera invertir su tiempo, su esfuerzo y su dinero en algo que no tenga la certeza de que lo aprovechará. Por esta razón sus principales cultivos son aquellos que demandan sólo unos pocos meses para madurar y ser cosechados. De esta manera pueden tener la seguridad de que en caso de tener que trasladarse a otro lugar no dejarán nada que les demande pérdida y que será aprovechado por otros. Además no habrá nada que les sujete y les mantenga en ese lugar.

La producción de carácter comercial en la Unidad Agrícola de Turén ha aumentado año tras año en forma espectacular. El cuadro que reproducimos a continuación es muestra de ello.

| *Años* | *1949-1950* | | *1950-1951* | | *1951-1952* | | *1952-1953* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Cultivos* | *Has.* | *Kgs.* | *Has.* | *Kgs.* | *Has.* | *Kgs.* | *Has.* | *Kgs.* |
| Maíz | 109,10 | 163,655 | 3,000,00 | 4,500,000 | 7,348,00 | 11,200,000 | 7,583,50 | 12,000,000 |
| Arroz | 75,00 | 120,000 | 187,50 | 300,000 | 615,00 | 1,374,764 | 4,111,00 | 6,725,888 |
| Frijoles | 22,05 | 11,500 | 236,05 | 123,000 | 7,506,00 | 750,000 | 5,462,00 | 2,848,456 |
| Ajonjolí | ... | ... | 20,00 | 20,000 | 236,50 | 200,000 | 970,00 | 663,400 |

El valor estimado de las cosechas de arroz y maíz correspondientes a la siembra de invierno del año 1953, fue 4.186,080 y 3.728,578.50 bolívares respectivamente.

A más de los tractores y otros implementos agrícolas que poseen todos los colonos, con excepción de los microparceleros, un buen número de familias dispone de refrigeradoras, radio-receptores, máquinas de coser, bicicletas, y automóviles, camiones y camionetas.

Esta información es seguramente suficiente para dejar convencido al lector del éxito completo que, desde el punto de vista económico, ha tenido la Unidad Agrícola de Turén. Nada impresiona mejor todavía a los gobiernos y al público en general que un informe en el que se

pueda demostrar comparativa y estadísticamente el aumento en la extensión de tierras cultivadas, el incremento de la producción en libras o kilogramos y el dinero que todo esto representa.

Podemos suponer que a esto se debe sin duda el énfasis dado por la administración al aspecto económico de la colonización. Pero es necesario recordar que uno de los principales propósitos del programa de colonización en Venezuela es elevar el nivel de vida de sus ciudadanos mediante el ejemplo que pueden ofrecer los inmigrantes extranjeros. Por esta razón se insistió en separar a las familias de inmigrantes de una misma nacionalidad, a pesar de sus protestas, para asociarlas con las de otras nacionalidades incluyendo las venezolanas. De esta manera en cada grupo de cuatro casas, separado uno del otro por una distancia de un kilómetro más o menos, se encuentran ubicadas familias de hasta cuatro nacionalidades diferentes.

Quizás se creyó que si tenían que vivir venezolanos y extranjeros en calidad de vecinos, los primeros aprenderían de los segundos su standard de vida más alto mientras que los segundos se familiarizarían con las ideas y costumbres de los primeros. Seguramente se esperó que estas familias en cada grupo se visitarían, se ayudarían e hicieran vida de comunidad en general. Desgraciadamente no sucedió así. Un medio enteramente mecánico como éste no podía dar ningún resultado satisfactorio. Las familias extranjeras y venezolanas buscaron a las de su misma nacionalidad, venciendo la distancia que les separaba, para establecer sus relaciones sociales, económicas, etc. Parece que no hubo un plan organizado por parte de la Administración para crear el ambiente propicio que acercara e integrara a las familias de distintas nacionalidades. El Servicio Social se ha dedicado exclusivamente, a trabajar con los microparceleros. El Club Social que existe en la Colonia tampoco ha podido acercar a los individuos de distintas nacionalidades por la misma razón indicada más arriba. Durante nuestra permanencia en la Colonia fuímos todas las noches al Club-Social y fue muy revelador para nosotros observar que casi no había ninguna interelación entre los distintos grupos de nacionalidades. Los españoles ocupaban una mesa y se dedicaban a jugar dominó; los alemanes se apropiaban de la mesa de billar; los venezolanos se dedicaban a jugar lotería, etc. En las ocasiones en que había música casi todas las parejas que salían a bailar eran de individuos de la misma nacionalidad. Los pocos matrimonios que han tenido lugar en la Colonia y aún en los pueblos cercanos han sido en su mayoría entre extranjeros. En Villa Bruzual, por ejemplo, en 1951 no hubo ni un solo matrimonio en el cual uno o los dos cónyuges no fueran extranjeros. En 1952 el número de estos matrimonios llegó a 8 de los cuales solamente en

tres, uno de los cónyuges fue venezolano. En 1953 estos matrimonios fueron 11, de los cuales solamente en tres, uno de los cónyuges fue venezolano. De los 6 casos de matrimonios entre venezolanos y extranjeros durante los años 52-53, solamente en uno el esposo es venezolano. En los 5 casos restantes la esposa es la venezolana.

En resumen podemos concluir que de acuerdo a nuestras observaciones, la integración cultural de los inmigrantes no ha comenzado todavía en la Unidad Agrícola de Turén y lo que es peor no se ha formulado todavía ningún plan concreto para alcanzar este objetivo. No olvidamos en ningún momento que la Unidad Agrícola apenas tiene cinco años de vida y que seguramente este no es tiempo suficiente como para alcanzar un objetivo de esta naturaleza. Tampoco queremos que se tome este artículo como una crítica destructiva de la magnífica labor que viene desarrollando el gobierno de Venezuela en favor de los inmigrantes. Lo único que nos preocupa y nos mueve a presentar el resultado de nuestras observaciones en esta reunión es el descuido y hasta abandono en que se ha dejado hasta ahora este importante aspecto de la colonización a pesar de ser uno de los objetivos declarados del programa general.

Este artículo deseáramos que sirva para anotar ciertos errores que se han cometido o que pueden cometerse creyendo que la integración cultural de los inmigrantes, las interelaciones entre nacionales y extranjeros, el aprovechamiento mutuo de ideas, costumbres y tradiciones puede conseguirse por medios mecánicos tales como situando a nacionales y a extranjeros unos junto a los otros o esperando que esto suceda espontáneamente al reunirse en un club social nacionales y extranjeros.

Nosotros creemos que es indispensable estimular, provocar y facilitar las interrelaciones entre nacionales y extranjeros si deseamos que se produzca una integración cultural.

Una colonia agrícola es un medio muy propicio para crear las oportunidades que hagan posible la integración cultural. En el caso de Turén, donde existen colonos de más de 20 nacionalidades diferentes, habría que comenzar con un programa que, a la vez que interesante desde el punto de vista recreativo, dé a conocer los aspectos más importantes y de mayor contraste de cada uno de los países representados y de sus habitantes. Conociéndose mejor es posible entenderse mejor. Al mismo tiempo podrían organizarse excursiones, paseos campestres, visitas a lugares interesantes, etc., dividiendo a las familias de los colonos en grupos más o menos homogéneos en lo que se refiere a la edad y a los intereses que pueden tener. Un grupo podría estar compuesto, por ejemplo, de los hijos de los colonos en edad escolar; otro podría estar compuesto por los hijos de los colonos que

han terminado ya la escuela y finalmente otro compuesto de los padres. Tendríamos pues tres grupos: niños, adolescentes y adultos. Las relaciones que se establezcan durante estos paseos, visitas, excursiones, etc., es de suponer que continuarán una vez que vuelvan a sus actividades diarias en la Colonia iniciándose así una verdadera interrelación basada en la atracción mutua que ejercen intereses comunes.

Para terminar deseamos repetir que la integración cultural no tendrá mayor éxito mientras no sea provocada y dirigida sistemáticamente.

# CONTACTOS DE CULTURAS Y PROBLEMAS DE ACULTURACIÓN EN SURAMÉRICA

Por A. Dorsinfang-Smets,[1]
Auxiliar Científica del Instituto de Sociología Solvey, de Bruselas.
Traducción de Carlos A. Echánove T.

## Summary

**Colonial expansion of Western States carried Western civilization to the most varied corners of the earth, establishing contact with exotic cultures the world over.**

**Amerindians knew cultural intermixing before, but the arrival of the Europeans was a far more traumatic experience, one which left none of their cultures untouched.**

**Through the perfectly feasible reconstruction of ancient Mexican and Andean cultures, it is possible to appraise the changes that have come about and the processes involved.**

**In general, contact between two cultures of the same technological level, viz.: indian and negro, ended in fusion without social disruption. But contact of high level European and low level indian cultures, produced the destruction of the weaker native tradition, or the physical enslavement or elimination of the indian groups involved.**

**Indian reaction to European acculturation was in general one of geographical withrawal or of rapid acceptance of western values. In particular, however, there are a few variants of this pattern.**

**In the Andean area, for example, the situation is far more complex. Here we had a well developped social and political organization that proved quite resistant to the new state of affairs. The Spanish conquerors succeeded only in replacing the upper levels of society, that had been formed by former conquerors; the whole system of taxation and forced labor of the lower classes was otherwise left untouched; Christianity replaced the higher native religous forms; but shamanism, magic and superstition continued to prevail among the masses. Native craftmanship suffered a similar rearrangement: its higher types, those destined to the native clergy and aristocracy dissapeared, leaving only the branches catering to purely utilitarian needs.**

**In the communities remaining within the European dominated areas, two phenomena are observable: that of "passing" of individuals from their ethnic group to a proletarian class necessary to colonial economy and, group resistance to wholesale acculturation. The latter is characteristic of Andean rural communities. Here, an inferior**

[1] La Sra. A. Dorsinfang-Smets, de nacionalidad belga, es una de las especialistas europeas más conspicuas en Sociología hispanoamericana. Así lo revela el presente trabajo, notable tanto por el interés de sus conclusiones como por el concienzudo análisis de los datos que las sustentan. Apareció en la *Revue de l'Institut de Sociologie Solvay*, 1954. Nº 3, de donde se toma, con autorización de la autora y de dicha revista (Nota del traductor).

**kind of native culture has been kept very much alive, with relatively few western traits being accepted.**

**Assimilation of convenient European traits by these communities has been limited to those complying with the following pre-requisites: that they adapt themselves to the native milieu, that they make no great additional damands of effort, nor change the native life-rythn and routines.**

**The independence of the American Republics did not automatically bridge the chasm between the European or Europeanized elements and the indians, on the contrary; the pride of modern state responsibility achieved by the former, carried the risk of increasing discrimination against the backward natives.**

**The more primitive indian tribes in the jungles and the savannas of South America, either disappeared or withrew to inaccessible regions. Their rudimentary Culture provided no shield against European intrusions, and the new diseases brought along by the conquerors, wiped large segments of their population.**

**Today, the relationship between the remaining indian population in these latter areas and western civilization, are channeled through intermediary groups of mendicant and amoral natives who constitute, unfortunatly, a bridge between the two worlds.**

**It is now accepted that cultural change in indian communities must be achieved through internal action and not by external coercion; it is also accepted that indian cultures have greater fertility and moral strength than was supposed to, and also, an extraordinary staying power. Indianism aims at keeping the positive values of native cultures and eliminating the negative ones; as well as furthering the recognition of the dual cultural background of Latin-American Republics.**

**Indian cultures will probably loose their particular characteristics and will form a new culture, to which the tribal tradition of socialization will probably be a fundamental contribution.**

Hasta tiempos recientes, los hombres de occidente, dispersados por todo el mundo gracias a la expansión colonial, se han radicado en las más variadas regiones de la tierra, imponiendo su voluntad, sus concepciones políticas, sus ideales religiosos y culturales; en una palabra, la única civilización que reconocen como tal.

Han considerado a los pueblos con quienes entraban en contacto como a salvajes incultos cuya explotación y sumisión eran, por decir así, necesarias. Ya fuesen considerados tales pueblos como viviendo una vida paradisíaca, o como corrompidos y confinantes con la animalidad, los blancos se han sentido revestidos de una misión consistente en hacer a aquéllos beneficiarios de los progresos de la cultura moral y de la técnica material, a cambio de las materias primas que los países o el trabajo de los nativos podían suministrar a la economía europea.

La repugnancia de los indígenas a aceptar este acuerdo tácito, la

imposibilidad misma en que se hallaban de plegarse a las exigencias nuevas, provocaron desequilibrios o conflictos de los que las sociedades vernáculas fueron las víctimas lamentables.

Es ésa una historia que abarca la tierra toda, pero es posible captar sus aspectos más salientes limitándose a un sector restringido, por ejemplo el contacto de blancos e indígenas en Suramérica.

Antes aún de la llegada de los españoles, la América latina conoció las mezclas culturales, cuyos resultados revela el estudio atento de arqueólogos y etnógrafos, como en el caso de las migraciones de las culturas caribe y arawak, que nos dejan conocer el pasado de las Guayanas, de Centroamérica y de las Antillas; y, sobre todo, allí están el extraordinario triunfo de la expansión de los incas y del imperio azteca para recordarnos que América tiene una historia tan compleja como la nuestra.

Individuos y pueblos entraron en contacto, tomándose mutuamente elementos culturales o descubriendo utilizaciones nuevas de elementos preexistentes. Por el descubrimiento de situaciones, técnicas, creencias o instituciones hasta entonces ignoradas, las civilizaciones se transformaron. Entre las culturas americanas ninguna puede considerarse pura, ni la de los más miserables fueguinos, ni las de las comunidades errantes en las profundidades de las selvas amazónicas. Todas ofrecen vestigios de lo ajeno, de la cooperación de diversos pueblos. El resultado es que cada rama del mismo árbol cultural es en cierto modo única. Es, por lo demás, evidente que una civilización no puede dejar de enriquecerse al tomar directamente elementos de otra, o al reaccionar ante nuevas situaciones. El estancamiento está ligado a una vida sin historia exterior.

Pero si podemos comprobar aún el resultado de tales contactos, la adopción de rasgos aislados o de complejos culturales; si podemos reconstruir, con más o menos precisión cronológica y geográfica, la historia precolombina de México o la lenta sumisión de los pueblos de los Andes a la dominación incaica, ignoramos a qué precio se realizó todo ello, en qué proporción los pueblos sometidos sacrificaron aspectos de sus propias culturas para adherirse a la organización sociopolítica de aztecas o de incas. Ignoramos hata qué punto la influencia de esas culturas dominantes, asimiladas por los pueblos marginales, ha permitido la subsistencia de las tendencias locales de desarrollo, y cómo hah obrado sobre el equilibrio demográfico.

En cambio podemos estimar con cierta precisión los resultados del impacto en el mundo indígena de las conquistas europeas y de la cultura africana, que trajeron a la zaga.

En general, los rasgos atribuíbles al contacto con los esclavos ne-

gros, cimarrones o náufragos, como sucedió en las Guayanas o en la costa de Mosquitos en Centro América, se fundieron con la cultura aborigen sin turbar su equilibrio, ya se trate de rasgos físicos o lingüísticos, por ejemplo. El contacto se produjo entonces entre representantes de civilizaciones que tenían niveles técnicos similares y tales cambios eran semejantes a los observados entre grupos meramente indígenas.

Muy otro es el caso cuando el contacto se efectúa entre representantes de grupos humanos con niveles técnicos muy diferentes, como indígenas por un lado y españoles y portugueses por otro. Este impacto parece producir, dondequiera, la reducción del grupo más débil a la esclavitud, o su eliminación, o la destrucción de su cultura tradicional.

Pero ese problema, hasta nuestra época, ha despertado poco interés; cuatrocientos años de contacto no nos proporcionan más que unas cuantas comprobaciones decepcionantes. En momentos en que la conciencia moderna impone al hombre blanco la consideración de sus deberes para con las poblaciones nativas, y cuando éstas le piden cuenta de sus actos y de los resultados de tales actos, el examen de la situación nos ofrece una imagen sin perspectiva histórica.

Los acontecimientos precisos que la historiografía consigna han sido registrados en vista de su interés para el grupo europeo y no para el aborigen, por ejemplo la historiografía de los establecimientos religiosos o civiles.

Sólo los etnólogos tradicionalistas, en su tenaz esfuerzo por reconstruir la cultura original de los grupos primitivos, nos permiten medir el camino recorrido por la aculturación, es decir, por la lenta transformación del mundo indígena bajo la presión de los iniciadores blancos, transformación que, desgraciadamente, ofrece a menudo el aspecto de una agresión.

La cultura europea, tal cual se presentaba dondequiera que entraba en contacto con el mundo indígena, era bastante homogénea: conquistadores, misioneros o colonos se hallaban animados de la misma fe en la superioridad de su cultura y en la legitimidad de sus propósitos, a saber, el moldeamiento de la cultura nativa en forma que pudiese ser dominada por los europeos.

Por el contrario, el mundo indígena al que se enfrentaba era mucho más variado y esta variedad era resultado, por una parte, del pasado histórico, y por otra, del medio y de la organización misma de los indígenas.

El resultado habría de depender de múltiples factores: densidad de la población india y resistencia a las enfermedades importadas, posibilidad de penetración por parte de los blancos y posiblidad de utiliza-

ción de la región por la economía europea, en relación con el clima y la tierra cultivable.

En el decurso de esos cuatrocientos años de presión se han presentado las situaciones más diversas: aceptación más o menos rápida, según los grupos; a veces resistencia tenaz, que ha permitido a ciertos grupos indígenas replegarse en regiones inaccesibles o carentes de interés para los blancos, y de mantener allí, ferozmente, ciertos aspectos de su tradición cultural, al margen del mundo nuevo. Mas a todo lo largo de las rutas de invasión, a lo largo de las costas, de los ríos y de las vías de comunicación, en las llanuras fértiles y en las regiones mineras, la ocupación sistemática y perseverante de los blancos ha acabado por impregnar a los autóctonos y deja prever el nacimiento lento de una nueva cultura mixta y la desaparición del mundo cultural aborigen.

Las observaciones hechas respecto de numerosas tribus indígenas revelan una deplorable regresión demográfica. Grupos que al cabo de cierto tiempo han decrecido de millares de individuos a unos cuantos cientos, como ha sucedido con los abipones, los mbayas y los botocudos del Chaco, o con los fueguinos; grupos totalmente extintos a partir de la llegada de los españoles, tanto en las Antillas o en Suramérica como en Norteamérica, revelan el triste resultado de la situación creada. A veces las consideraciones raciales y religiosas justificaban el exterminio, por ejemplo la eliminación de sociedades degradadas e incapaces para dar cabida a otras razas capaces de una utilización racional de las tierras y de las riquezas naturales; en otras ocasiones se trataba de proteger los bienes de los colonos; así la exterminación sistemática de los fueguinos fue justificada por la protección de los rebaños de ovejas. La historia de América es semejante a la de Tasmania o Australia, pero hoy que una nueva concepción se impone, el corazón se oprime leyendo lo que el Sr. Métraux —cuyo interés por los indios no puede ser puesto en duda— comprueba fría y lacónicamente: "Tales eran la vida y las costumbres de los fueguinos hace unos cuarenta años. Hoy son sólo un puñado. Los ona cayeron ante las balas de los colonos de la Tierra del Fuego, cuyos carneros mataban aquéllos para alimentarse. La falta era venial si se piensa en que los colonos destruían los guanacos, de los que se alimentaban los ona. Los yaghan fueron diezmados por la pulmonía y la tuberculosis. La única tribu fueguina todavía relativamente numerosa es la de los alakaluf, compuesta de unos doscientos individuos. Continúa errando por los canales lluviosos de la Patagonia, aproximándose a las embarcaciones para mendigar ropas y alimentos. Su fin no está distante."[2]

[2] A. Métraux, "Les Peaux-Rouges de l'Amérique du Sud", col. *La Joie de connaitre,* París, 1950, pág. 119.

No es posible, empero, achacar únicamente a la acción directa de los fusiles europeos la regresión de los pueblos amerindios. Las sociedades indígenas mueren de un malestar interno que sólo podría curar una acción comprensiva.

No en todas partes el contacto ha revestido las mismas normas. En las regiones andinas los europeos se introdujeron en medios ya bastante evolucionados y dotados de una organización socio-política de elevado nivel. Estos pueblos reaccionaron ante el impacto europeo sin grandes pérdidas de población y conservan aún ciertos elementos de su cultura propia. En los Andes mismos (Ecuador, Perú y Bolivia actuales) la población india, aunque reducida a la mitad a partir del siglo XVI, ha sido siempre más numerosa que la blanca. La minoría europea halló, por lo demás, un cuadro y unos métodos de explotación cuyos elementos habían sido preparados por la administración inca. Los conquistadores no tuvieron sino que explotar la vasta reserva de mano de obra, adaptándose al medio socio-político preexistente. Integraron a sus funcionarios superiores en el sistema de clases e impusieron a masas ya sometidas, los tributos, los impuestos, el trabajo forzado y la servidumbre que ya habían exigido los conquistadores precedentes. En los Andes las castas superiores fueron organizadas a la europea o reemplazadas por cuadros blancos, y el cristianismo substituyó las formas *superiores* religiosas. Pero en la masa popular subsistieron el shamanismo, los ritos mágicos, las prácticas supersticiosas y, luego de algunas persecuciones, el clero los toleró o los ignoró.

El artesanado indígena se redujo a la producción utilitaria. La tecnología y la cultura material, cuyos productos superiores estaban destinados a la nobleza y a las ceremonias del culto indígena, no hallando ya compradores, desaparecieron con ellas.

Las sociedades inferiores subsistieron, bien que diezmadas a menudo por las perturbaciones que las requisiciones de mano de obra entrañaban, o por la presión individualista favorecida por los conquistadores. También en Centroamérica desaparecieron los grados superiores de la organización socio-política, arrastrando consigo las formas culturales a ellos inherentes; arte, sociedad y tradición fueron decapitados. Los indios que se refugiaron en las montañas de Venezuela o de Colombia, perdidos su estructura social de casta jerarquizada, su complejo guerrero, su culto y su técnica artesana refinada, cayeron al nivel de las culturas primitivas de la selva amazónica.

Dos movimientos se definieron entre los indios en contacto con los blancos: un movimiento *individual*, concerniente a los que habían dejado su comunidad. Estos pasaron a constituir una clase proletaria,

necesaria a la economía europea y dependiente de ésta. Más o menos hispanizados, constituyeron una masa semi-educada, con sus raíces tradicionales cortadas y fuertemente amestizada. Su hispanización se acentuaba con la proximidad de los centros españoles y con la presión de los explotadores de las minas y de la agricultura, al servicio de los cuales estaban. Si esos conglomerados más o menos urbanizados han pagado un pesado tributo humano a la industrialización, adquirieron en cambio más o menos cabalmente, ciertas formas culturales amestizadas. La rebelión neo-inca del siglo XVIII nació en esos medios destribalizados, alimentados con la nostalgia del pasado pero muchos de cuyos miembros estaban en contacto con el extranjero por haber viajado y hallarse al corriente de las ideas filosóficas de dicho siglo. Se habían propuesto sacudir el yugo colonial sin destruir la cultura española.

En segundo lugar, un movimiento *colectivo* de las comunidades indígena. Es en los Andes donde, principalmente, alcanzó cierta amplitud. Contenidos y reducidos por la administración colonial, por razones de control y de evangelización, esas comunidades de alrededor de quinientos individuos, han conservado cierta distancia respecto de los europeos. Poco mestizadas, tales comunidades ofrecen una cultura popular viva pero inferior. La economía ha permanecido rudimentaria y está basada en la ayuda mutua en el trabajo y en el trueque de mercaderías. La vida es allí miserable. El individualismo predicado a partir del siglo XIX las va alcanzando poco a poco. La propiedad individual de la tierra ha progresado grandemente, seguida lo más frecuentemente, por lo demás, de la venta del predio o de su fraccionamiento por herencia y de la emigración de los jóvenes hacia el proletariado urbano. La cultura ha permanecido estancada durante buen tiempo y la asimilación ha hecho pocos progresos.

Tal estado de cosas ofrece perfiles claros, sobre los que pueden apoyarse tanto los directores de los movimientos indigenistas de reorganización como los observadores de los procesos de aculturación.

Tenemos ahora que subrayar un hecho importantísimo: gracias a las descripciones de los indígenas por los autores españoles, sobre todo por Bernardo Cobo, podemos seguir la introducción de los productos agrícolas europeos en la economía nativa. Podemos deducir de aquí cierto número de reglas cuya aplicación va más allá de las pendientes andinas y del sector agrícola.

Observemos desde luego que todos los reportes revelan la existencia de una doble corriente agrícola. Ciertos productos son cultivados sólo para satisfacer las exigencias de la población blanca, ya sea que ésta exija para sí misma el producto, como en el caso del trigo, o bien que

su venta resulte lo suficientemente remunerativa para pagar los pesados impuestos y tributos que pesan sobre el medio usual. No hay que tomarlos en cuenta como parte integrante de la vida indígena y no son, pues, sintomáticos de una adaptación de los gustos y usos locales.

Otros productos se integran en la vida usual siempre que respondan a ciertas exigencias: el producto por cultivar o el animal por criar deben adaptarse a los diferentes climas de las regiones en que habitan los indios, so pena de no ser accesibles sino a una porción restringida de la población, lo que haría elevar su precio; no pueden ofrecer competencia alguna a los productos agrícolas equivalentes y tienen que ser superiores. Los indios andinos adoptaron fácilmente el ganado y el caballo, que ofrecían servicios superiores a los que podían obtenerse de la llama. El caballo, porque puede soportar cargas más pesadas; el ganado, gracias a sus productos secundarios, mejores y más abundantes cuero, leche, carne seca, cebo.

Pero es necesario que tal adopción no suponga ninguna sobrecarga de trabajo ni cambio alguno radical en las costumbres, a menos que su valor sea tan grande como para compensar lo anterior. Los criadores de llamas no tenían que modificar su vida al convertirse en pastores de ganado. Por lo contrario, la vid, que tan bien se desarrolla en las pendientes andinas, no fue apreciada más que por los españoles; el vino no reemplazó a la chicha ni al aguardiente de caña, y razones económicas dificultaron el desarrollo de los viñedos, como, en general, de los huertos: la tierra costaba demasiado cara para que la comunidad indígena la dedicase a los frutales. Pero, sobre todo, hay una razón tradicional que se opone: el cultivo de los frutales no se adapta al ritmo agrícola de los nativos ni se integra en el ciclo ceremonial tradicional relativo.

El puerco, la oveja y la cabra fueron acogidos sin resistencia por satisfacer todas las condiciones: se adaptan a los más variados climas, ofrecen sub-productos, no afectan el equilibrio económico por no exigir forrajes costosos y su cuidado es conforme a la actividad tradicional.[3]

Estas observaciones hechas desde el punto de vista material y agrícola, valen para todos los demás puntos de mira. Toda tentativa de introducir usos, normas de vida y reglas sociales, debe llenar estos requisitos: adaptarse al conjunto del medio indígena, no demandar un esfuerzo suplementario ni exigir una ruptura con el ritmo de vida aceptado por la rutina y con profundas raíces en la tradición indígena. Los modernos sociólogos deben aprovechar tales observaciones en todos los sectores.

---

[3] G. Kubler, "The Quechua in the colonial World", en *Handbook of the South American Indians*, por J. Steward, vol. II, 1947, págs. 331 y siguientes.

La independencia de las jóvenes repúblicas americanas de Perú, Bolivia, Ecuador, Venezuela y Colombia no ha llenado automáticamente el abismo que existía entre la población blanca y amestizada, que es la que ha hecho las revoluciones y la que las ha aprovechado, y las reservas indias, refractarias a la aculturación y amuralladas en su tradicionalismo, vacío de sus formas superiores. Al contrario, la conciencia de haberse elevado por la lucha a la independencia y a todas las responsabilidades de un estado moderno, lleva el riesgo de acentuar el desprecio de blancos y mestizos evolucionados hacia los retardatarios nativos. El tributo pagado antaño por éstos a los incas, y después a los españoles, fue pagado a los gobiernos republicanos con el nombre de "contribución de los indígenas". Durante el siglo XIX y hasta nuestros días ha subsistido, bajo una superestructura europea, una yuxtaposición de culturas, base de un antagonismo racial. El movimiento indigenista moderno se expande empero y toma en cuenta las observaciones sociológicas del pasado.

Numerosos y dotados de un fondo cultural estable y demostrando una resistencia mayor que otros indígenas a las epidemias, los indios de los Andes aumentan progresivamente en número y pueden esperar aprovechar ampliamente las posibilidades nuevas aportadas por el movimiento que actualmente se perfila en su beneficio, fenómeno del que hablaré después.

En otras regiones de selvas y de sabanas de Sur América, los europeos encontraron poblaciones mucho más primitivas y menos numerosas. La mayor parte de esos grupos vernáculos ha desaparecido en la actualidad o se ha refugiado en regiones poco accesibles. Desprovistos, desde antes de la conquista, de una cultura vigorosa, no poseían armadura sólida alguna que les permitiese resistir a una rápida extinción. Aun los que entre ellos se han refugiado en la periferia de la cuenca amazoniana pierden poco a poco sus características indígenas para fundirse en el mundo amestizado de mestizos y cabocles, miserables elementos al margen del mundo blanco.

Como no pudieron adaptarse al trabajo de las plantaciones exigido por los propietarios de ingenios azucareros y de cafetales, fueron reemplazados por esclavos negros, y su poca utilizabilidad no justificó medida alguna para su conservación como reserva de mano de obra. Ciertas regiones, fuera de las provincias colonizadas por los portugueses, no cuenta más que con doce a treinta habitantes por cada cien kilómetros cuadrados, y las hay con cinco y hasta con menos habitantes. Aun antes del contacto con los blancos, cuando los grupos indígenas no habían sido diezmados por las epidemias y la disgregación

social consecutiva a la conquista, la población de esas regiones era escasa. Si se estima en nueve millones el número total de aborígenes de Suramérica, hay que admitir que la mitad aproximadamente habitaba las regiones cultivadas e irrigadas de los Andes. Todavía hoy se clasifican siete millones de individuos como indios puros, y muchos millones poseen sangre indígena en diversos grados (cabocles, criollos, mestizos). Hay que admitir, pues, que la población de origen indio no ha disminuído sino que, por lo contrario, ha aumentado; pero este fenómeno es exclusivamente propio de las regiones andinas.[4] En todas las demás regiones la población ha declinado y esta disminución es función de la intensidad y de la duración del contacto europeo. El máximo amenguamiento se observa a lo largo de las costas y de los ríos, donde la instalación europea fue más firme. A medida que los blancos avanzan por el Amazonas y el Orinoco los nativos sucumben o pierden sus características culturales, para mezclarse con negros y blancos. Los que sobreviven como grupo cultural se retiran más allá de los puntos accesibles a las embarcaciones.

En Argentina y Uruguay la población indígena se tornó escasa. Estos países no tienen prácticamente problema indígena. Los europeos hallaron utilizables las tierras del interior para sus explotaciones agrícolas y pastorales y los nativos desaparecieron casi completamente. Lo mismo acaeció en Chile, con excepción de los araucanos que, sostenidos por una cultura más evolucionada, influídos por la civilización andina precolombina y, sobre todo, animados de un coraje característico, opusieron larga resistencia armada, que concluyó en su aislamiento en una reservación.

Los factores de eliminación fueron ante todo las enfermedades, que diezmaron a los indígenas a quienes los misioneros habían obligado a instalarse alrededor de las misiones para educarlos. Al lado de la lucha contra los blancos hubo también la que se cebó en los nativos desde que surgió la posibilidad de vender cautivos a los establecimientos europeos. Este azote fue fatal. Como hemos visto más arriba en el caso de los fueguinos, la destrucción de los indios ha parecido a veces justificada, a los ojos de los colonos, por la necesidad de proteger sus bienes. Los indios del Chaco o de la selva tropical han sufrido más que cualesquiera otros la ruptura de su vida económica. Es que sus costumbres patriarcales y su cultura esencialmente basada en el nomadismo exigían la utilización de vastos territorios.

Su contacto con los misioneros se tradujo en tentativas de éstos a

[4] J. H. Steward, "The native Population of South America", en *Handbook of the South American Indians*, vol. 5, 1949, págs. 655 y siguientes.

fijarles una economía agrícola a la que no pudieron adaptarse, a agruparlos en aglomeraciones en las que se sintieron oprimidos y en las que sus instituciones tradicionales no tenían lugar.

El contacto con los colonos terminó en una servidumbre destructora de vidas. Entre 1890 y 1915, la necesidad del caucho llevó hacia las profundidades de la selva a los recolectores del producto, que acabaron con numerosos grupos indígenas de las regiones tropicales. Finalmente la guerra del Chaco, acicateando por su parte el interés de los blancos por las provincias interiores, alcanzó a los indios de estas regiones hasta en sus últimos refugios, asignándolos como parias de los tres beligerantes argentinos, paraguayos y bolivianos.

La lenta muerte de las tribus se consigna en los reportes sucesivos de exploradores y misioneros, con despiadada frialdad.

Lo más frecuentemente, los indígenas llegaban a la exasperación por la presión de que eran objeto. Atacados en su economía por las restricciones del terreno de que disponían, desposeídos de las tierras de que se creían dueños y empujados hacia los territorios de otras poblaciones, se vieron obligados a atacar con las armas a las poblaciones vecinas y, sobre todo, a los establecimientos europeos. Los colonos y sus gobiernos no vacilaron en armar a los nativos ya domesticados contra sus hermanos de raza todavía insumisos.

La vida de las tribus revela una inquietud y una inestabilidad desesperantes. La trágica historia de los yuruna es sólo un caso entre muchos; el siglo XVII está lleno de relatos de expediciones y de luchas entre los yurunas, salvajes del Xingu Medio y las tribus indígenas ya domesticadas. Pese a los esfuerzos de los jesuítas la situación llegó a tal grado que los yurunas asesinaban a quienquiera que se aproximase a ellos. En los siglos XVIII y XIX, nuevos ensayos de evangelización fra casaron una vez más pero logró establecerse un estado de paz con los nueve poblados yurunas, que contaban en total unas dos mil almas. En 1884 aun conservaban su cultura y su independencia pero no quedaban más de doscientos cincuenta individuos. En 1896 Coudreau no puede contar más de ciento cincuenta, todos bajo el yugo de los recolectores de caucho. En 1910, orillados por la miseria, vinieron a refugiarse en las misiones; pero seis años más tarde, su inquietud los hizo huir hacia el Alto Xingu. La última expedición, la de Dyott en 1928, no halló más que treinta individuos.[5]

Los estudios hechos respecto de otros conglomerados repiten a menudo tales datos. El área habitada por los guaraníes, escribe Métraux,

---

5 C. Nimuendajú, "Tribes of the lowar and middle Kingú river", en el *Handbook* citado, vol. III, 1948, pág. 218.

se ha reducido considerablemente a partir del siglo XVI; hoy, los guaraníes que han conservado su identidad cultural constituyen islotes en el Paraguay y en el Sur del Brasil.[6]

Respecto de los tapirapes, sobre los cuales el reciente libro de Lelong ha expuesto la penosa decadencia,[7] Galvao da las siguientes cifras de población: en el siglo XIX la de los cinco poblados de ese grupo llegaba a mil individuos. A partir de 1900 se registró una gran disminución, producida por las enfermedades y por las luchas intertribales. En 1939 sólo quedaba un poblado con ciento cuarenta y siete habitantes muy desmoralizados por semejante destrucción.[8]

Lo mismo ha sucedido en el Chaco. Los vilelas, por ejemplo, fueron descubiertos por los españoles en 1710. Se mostraron dispuestos a aceptar la autoridad de los blancos y, en número de mil seiscientos, fueron establecidos en una misión. En 1780 huyeron y retornaron a la vida salvaje, siendo entonces unos setecientos cincuenta. Durante un siglo no se sabe nada de ellos. A fines del XIX unos exploradores dan con algunos. Es probable que no hubiesen podido readaptarse cabalmente a la economía primitiva de la vida libre a la que habían vuelto.[9]

Los matacos, agricultores animados de un auténtico deseo de asimilación, eran treinta mil en el siglo XVII. A fines del XIX quedaban unos veinte mil, más o menos destribalizados, fundiéndose en la población mestiza.[10]

Es inútil aportar más ejemplos de una historia que es siempre la misma.

La cultura indígena no había tenido tiempo, antes de la llegada de los blancos, de esclerificarse. Incluso, a veces la llegada de los blancos fue seguida prontamente de una adquisición de elementos técnicos nuevos por los indígenas, cuya aparición acababa de producir una ruptura y un desequilibrio en el medio nativo, lo que impidió su unión contra el invasor. La historia de los indios del Chaco nos aporta un ejemplo muy instructivo. Antes aún de ver al primer blanco, los abipones y los mbayas se habían procurado caballos, que provenían, sin duda, de las explotaciones agrícolas de la provincia de Santa Fe en Argentina. Como la necesidad de la caza de ciervos y avestruces obligaba a los abipones a vivir en grupos poco numerosos, convirtiéndose en excelentes jinetes que, reunidos en extensos grupos, perseguían al galope a los

[6] A. Métraux, "The Guarani", *ibid.*, pág. 69.

[7] M. H. Lelong, *Les Indiens qui meurent*, ed. La Croix du Sud, París, 1952.

[8] E. Galvao, en el *Handbook* citado, *ibid.*, pág. 167.

[9] A. Métraux, "Ethnography of the Chaco", en *Handbook* citado, vol. I, 1947, pág. 230.

[10] *Ibid.*, pág. 232.

animales y, fortalecidos, alcanzaron una expansión notable, a expensas de sus vecinos. Pastores montados, jinetes nómadas, turbaban la paz en momentos en que el avance español demandaba la unión de las fuerzas tribales. Los mbayas habrían permanecido como una sociedad agrícola, democrática e igualitaria si, al convertirse en jinetes no se hubiesen impuesto a sus vecinos los chanes, que tuvieron que comprar su tranquilidad al precio de un vasallaje feudal, mientras los mbayas se organizaban en clases y castas jerarquizadas y militares.

Esta situación nueva no tuvo, empero, tiempo de cristalizar lo bastante para oponerse a los blancos, y las tribus a las que la adquisición de la técnica del caballo había otorgado evidentes ventajas, no supieron aprovecharlas. Arruinados por las guerras intestinas y por los infanticidios rituales, los mbayas son actualmente sólo un puñado. Los abipones, a quienes temían los españoles, desaparecieron ya.[11]

Si en el Brasil el indio ha sufrido igualmente en el drama cultural que se desarrolla en tierras sudamericanas, por lo menos ha desempeñado un papel más decisivo que en Argentina, en la creación de la nueva cultura surgida de la urdimbre racial.

Desde comienzos de la colonización europea los portugueses dieron pruebas de mayor tolerancia racial. Las mujeres indígenas se integran al grupo blanco y los matrimonios son autorizados.[12] Si los servidores indígenas resultaron inutilizables y si la frontera del mundo indígena se desplazó gradualmente hacia el interior, haciendo retroceder a las comunidades indígenas, la mujer nativa aportaba a la economía familiar de los colonos el precioso don de su experiencia. El nacimiento de niños mestizos era recibido sin repugnancia y se les daba sitio en la sociedad. El portugués adoptó, más pronto que el español, ciertos usos, por ejemplo el de la hamaca, así como ciertos vocablos y guisados. La mandioca y no el trigo fue la base de la alimentación. La mezcla de razas aumentó con el negro y actualmente la tolerancia racial es una especie de filosofía corriente en el Brasil. Los brasileños reconocen que la amalgama de razas ha ido tan lejos que no hay casi brasileño que no sea producto de ella. Pero si la mezcla de sangres no engendra discri-

---

11 A. Métraux, *ibidem*, págs. 202 y siguientes.

12 No debe entenderse por esto que los españoles no hubiesen autorizado también, y desde los primeros momentos de la colonización, por lo menos en algunas regiones, los matrimonios entre blancos e indígenas. Tal fue por ejemplo el caso de Yucatán, en donde desde la consumación oficial de la conquista y de la fundación de la ciudad española de Mérida (sobre el asiento de la ciudad aborigen T-Ho'), en 1542, se verificaron varios matrimonios de españoles con indias mayas. Véase al respecto el folleto "Los primeros vecinos de la ciudad de Mérida, de Yucatán", por J. I. Rubio Mañé, Mérida, Yuc., 1935.

minación alguna, el color de la piel aparece asociado a una sutil noción de clase. Su papel no es, empero, dominante, ya que el dinero constituye un factor más importante para la clasificación social del individuo; aquel "blanquea", según la expresión local. La influencia ejercida por la clase y la situación social, domina evidentemente toda otra división basada en las características étnicas.[13] El color de la piel puede añadir ciertas dificultades en perjuicio de los negros pero, por esto mismo, beneficia a los indios, más claros de piel, como acaece en los Estados Unidos de América. No es, pues, raro que el Brasil esté desempeñando un importante papel en el actual movimiento en favor de los autóctonos.

Tal movimiento está, efectivamente, en plena elaboración y día a día propone a las autoridades sociales y políticas nuevas metas.

Las poblaciones de raza india son, a pesar de todo lo dicho, todavía numerosas y forman una masa sujeta al desequilibrio social nacido de su situación inestable entre su pasada cultura, de la que todo las separa, y la cultura moderna, a la que no ingresaban hasta hace poco sino por la servidumbre y el mestizaje. Hasta estos últimos tiempos habían permanecido al margen de los empleos públicos y de la vida intelectual de los países, de los que se vuelven poco a poco ciudadanos. Su ignorancia les impide a menudo usar de sus derechos cívicos. Los individuos que han tenido la oportunidad de ser educados en los centros europeizados[14] resultan irremisiblemente separados del medio tradicional, en el que ya no encuentran sitio y al que no se readaptan jamás. Ignoran las técnicas necesarias en ese tipo de vida y han perdido la confianza en las tradiciones tribales esenciales a la existencia del grupo. No se puede, pues contar con ellos para comunicar nuevas luces a la sociedad indígena de la que provienen.

Por otra parte es actualmente imposible sumir a las tribus nativas en un salvajismo artificial, reducirlas a un aislamiento protector. Este ya no sería aceptado por ellas: sus necesidades se han transformado y sus deseos se han amplificado.

El hierro, las herramientas, las armas y los productos de la indus-

---

[13] Véase al respecto: Th. de Azevedo, "Les élites de couleur dans une ville brésilienne", en Unesco, *Race et societé,* 1953; y A. Dorsinfang-Smets, "Glissement d'une stratification raciale a une tratification sociale", en *Revue de l'Institut de Sociologie,* 1953, Núms. 2-3, pá. 350.

[14] La autora emplea el término "europeos", lo que puede inducir a error, toda vez que en Latinoamérica no existen, hablando con precisión, clases "europeas" sino más o menos *europeizadas.* Es imposible desconocer las influencias mixtificantes de la geografía y, sobre todo, de las culturas autóctonas. (Nota del traductor.)

tria occidental que facilitan la vida se han abierto paso, por medio del trueque, hasta el fondo del Amazonas y ya no existe grupo humano que desconozca su valor y que no esté dispuesto a hacer ciertas concesiones con tal de adquirirlos, de la misma manera que los propios nativos se hallan ávidos de disponer de otros productos materiales a los que, desgraciadamente, se han habituado, como, por ejemplo, el alcohol.

Por lo demás, en el mundo entero, en la frontera entre la civilización y el salvajismo, los indígenas se han aficionado a la nueva situación. Poco a poco se dan cuenta de que es posible procurarse la carne sin necesidad de cazar y adquirir productos sin tener que producirlos por sí mismos. Basta, como dice Elkin a propósito de los australianos, asociarse a un colono o a un misionero y ejecutar, más o menos, lo que éstos quieran. El ejemplo de los blancos ha creado nuevas necesidades: vestidos, cobertores, cerillas, objetos de lujo (espejos, etc.). "Es así como, en vez de ser parásitos de la naturaleza, lo que exigía de ellos mucha destreza y muchos conocimientos, los aborígenes se convirtieron en parásitos del blanco o, por lo menos, lo cargaron con el cuidado de asegurarles su subsistencia." [15]

Lo que Elkin observa en Australia se repite en las selvas del Brasil o de las Guayanas, y los relatos de los viajeros del Amazonas, del Orinoco y demás, están llenos de observaciones sobre esa sociedad intermediaria de nativos mendicantes y amorales cuyo ejemplo contagia a las comunidades, para las que son, desventuradamente, un lazo con la "civilización". No es posible levantar entre aquélla y el indígena todavía inmune una barrera infranqueable pues el aislamiento la privaría de la ayuda de la higiene y de la medicina en la lucha contra las enfermedades y las carencias propias del medio indígena.

Por otra parte, la introducción de esos bienes materiales y sanitarios no hace suficiente contrapeso al malestar auténtico que priva en el mundo indígena. Sus efectos desastrozos se traducen en una morbilidad, una disgregación de las culturas tradicionales y una regresión demográfica alarmantes, de las que nuestra época se da cuenta y contra la cual se dirigen todas las actuales fuerzas de buena voluntad.

Los indios están llamados a desempeñar un papel cada vez más importante en las naciones nuevas. Hay, pues, que prepararlos para ello.

El traumatismo que un violento cambio les produjo debióse a la pérdida de ciertas razones de vivir, de ciertas formas de exaltación cuyas raíces se hundían en una vida difícil y azarosa. De la supresión

---

15 A. P. Elkin, "La technique occidentale et les aborigens australens", en Unesco, *Bull. Int. des Sciences Sociales,* IV, 2, 1952, pág. 336.

de las costumbres bárbaras, como el canibalismo o la consecución de trofeos de guerra, puede nacer la paz entre las tribus, pero a la vez desaparece cierta filosofía de la vida y el respeto a la tradición, basada en la confianza en instituciones y reglas de vida ya probadas.[16]

El movimiento indigenista se ha propuesto ayudar a las comunidades indígenas a adquirir razones para aceptar un nuevo género de vida y para adaptar a una situación nueva sus viejos tipos de comportamiento.

No es, pues, el caso de una segregación racial, principio, por lo demás, abandonado ya en toda América. Tampoco, del paso brutal de la sociedad tradicional a la vida moderna. Los movimientos indigenistas de Latinoamérica se preocupan por organizar la lenta integración de esas comunidades en la economía nacional.

Ello precisa el conocimiento profundo de la sociedad indígena. Etnólogos y sociólogos renuncian a la imagen de una cultura pura, no contaminada por las formas de la vida europea, y se interesan por los indígenas tal cual son, tal cual los hemos conformado en cuatrocientos años. No es una casualidad que los Estados Unidos de América, que se

---

[16] Es pertinente recordar aquí lo que el Dr. Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano, ha escrito sobre el problema, de suyo difícil, de valorar los méritos y deméritos de los elementos culturales de blancos y nativos. Dice el Dr. Gamio: "Tanto la altura autóctona como la extranjera ostentan altas virtudes y adolecen de desventajas. La primera es más natural, espontánea y pintoresca, entre otros motivos, porque ha sido elaborada durante millares de años bajo la influencia del mismo ambiente geográfico en que hoy florece; pero precisamente esa persistencia desde tan remotos orígenes es la causa de que en algunos de sus aspectos, y especialmente los de carácter material, sea incapaz de satisfacer las exigencias de la vida humana contemporánea, como por ejemplo, se observa en las primitivas técnicas y las defectuosas herramientas, cuyo empleo obstaculiza el progreso de la economía agrícola e industrial, y en la deficiencia en hábitos higiénicos y los anacrónicos y supersticiosos métodos curativos que ocasionan frecuentes epidemias y elevadas cifras de mortalidad... La cultura de origen extranjero presenta ciertos aspectos que han influído nocivamente en la población indígena, como por ejemplo: artificialismo y exagerado apresuramiento de la vida y principalmente de la urbana, que cada vez se aleja más de la naturaleza; corrupción política, exagerado uso del alcohol y drogas estupefacientes, standard variable de los valores morales; en compensación esta cultura ofrece numerosos elementos que concurren para satisfacer con progresiva eficacia las aspiraciones y necesidades humanas, pudiéndose citar el conocimiento científico como el más importante de ellos. En efecto, Salubridad Pública, Educación, Medios de Comunicación, Agricultura, Industria y otras características culturales de origen extranjero moderno están regidas por principios y métodos científicos, lo cual no sucede con la cultura indígena, ya que en general ésta se desarrolla empíricamente y de acuerdo con conceptos convencionales". (*Considraciones sobre el problema indígena,* México, D. F., 1948.)

preocupan por los mismos problemas, hayan puesto a un etnólogo, el Sr. Collier, al frente de la Oficina de asuntos indígenas; tampoco lo es que México confíe a etnólogos la dirección de las misiones educacionales que trabajan en los medios sub-desarrollados y en las que participan médicos, economistas, instructores, agrónomos, etc. Brasil, por conducto de la Unesco, invitaba recientemente a etnólogos y sociólogos a encargarse de la dirección de un vasto estudio de las necesidades indígenas a fin de crear su programa escolar y de adaptarlo a las necesidades de cada grupo en particular. Una educación basada en patrones extranjeros ha contribuído frecuentemente a la disgregación de un grupo social al eliminar las sanciones morales o espirituales del sistema tradicional sin substituirlas con otras más válidas y adaptadas al nuevo modo de pensar.

Es importante estudiar al indio actual, sus necesidades físicas, sociales y psicológicas, y las causas de sus repugnancias, a fin de aportarle al mismo tiempo la libertad de pensar, su desarrollo cultural y su independencia económica.

* * *

Es el Brasil el que, en primer lugar, ha prestado especial atención a esos problemas. Allí se quiere llegar al indio por la confianza, ofreciéndole algo distinto de los vicios de la civilización, única cosa que han asimilado cabocles y mestizos. A esta obra está unido el nombre del Coronel Rondon con su servicio de protección a los indios. Renunciando a los métodos anteriores de asimilación basada en la precisa ruptura entre la antigua vida, Rondon, desde 1910, ha dado a su servicio un carácter estrictamente laico, reprimiendo todo proselitismo. Ha obtenido el reconocimiento del derecho del indígena a conservar sus creencias, a vivir como él lo concibe según su tradición y costumbres. Imbuído de las teorías funcionalistas, Rondon respeta todos los aspectos de las culturas como elementos integrantes y necesarios de ellas. Su acción se limita a procurar la eliminación de los elementos más nocivos a la paz general, y a asegurar la protección de los indios, a quienes atrae a la civilización sin imponérsela. Ha escogido como lema de su servicio "morir si es preciso pero no matar jamás". Hubiera podido tener como divisa "construir sin destruir". Rondon ha conocido reveses pero "difícilmente se hallará en la penosa historia de las relaciones entre pueblos salvajes y civilizados procedimientos tales y una actitud tan generosa", según escribía recientemente Ribeiro.[17]

---

[17] D. Ribeiro, en *Le Courrier* (Unesco), Núms. 8-9, 1954, pág. 12.

* * *

La aproximación al mundo salvaje ofrece problemas constantes que no pueden resolverse más que ateniéndonos a nuestra propia óptica. Y el problema se agrava cuando no se trata sólo de establecer contacto con las primitivas tribus amazónicas sino de ayudar a la evolución de poblaciones ya civilizadas como, por ejemplo, las de los Andes. Permitirles tomar parte en la sociedad moderna es preocupación de cada uno de los jóvenes estados americanos. No se trata de obligar a los salvajes a contribuir con su trabajo a la obra de los conquistadores sino de llevarlos por sí mismos, si se me permite la expresión, sin traumas, a desquitar cuatrocientos años de retraso sin abandonar lo que ellos consideran precioso en su propio bagaje cultural. Este interés en conservar ciertos usos sólo puede ser justipreciado desde el interior de la cultura considerada, sin contar con que, como siempre, puede presenciarse el menosprecio de ciertas costumbres de explotación económica o de higiene perfectamente adaptadas al medio y mejores que las preconizadas por los europeos.

No es ya admisible que deba obrarse por pura acción exterior. Las organizaciones paternalista y religiosa casi sólo han logrado arrastrar a los indígenas a la mendicidad y debilitar en ellos el sentido de responsabilidad. El movimiento debe ser suscitado en el interior de las comunidades indígenas: hacer construir una escuela por el entusiasmo popular vale más que donarla a la comunidad. Para ello son utilizables todas las observaciones hechas en el sector de la aculturación y las reglas que gobiernan la adopción de nuevos productos e ideas. El papel de los etnõlogos es tanto más importante cuanto que casi nada habíase hecho en ese campo de Suramérica.

Suprimir la miseria, combatir la ignorancia y la superstición, elevar el nivel moral e intelectual de los grupos indígenas e integrarlos en la nación, he allí la meta que persiguen actualmente los espíritus avisados.

El Instituto Indigenista Interamericano que preside el Sr. Gamio ha emprendido, por su parte, investigaciones activas para responder a esas necesidades, y la Unesco ha prestado toda su ayuda en la promoción de la educación fundamental de las masas sub-desarrolladas.

El movimiento indigenista —este es el nombre que oficialmente se le da— ha comprendido que hay que salvar al indio en la entraña de su propio medio y por la intermediación de su propia cultura.

El hombre no puede ser aislado de las formas culturales que han creado su personalidad. El sello de la tradición es patente en su comportamiento general, impregnándolo y englobando la satisfacción de

sus más elementales necesidades, como la alimentación y el vestido, así como la de sus aspiraciones más elevadas.

Cuando, horrorizado por las perversidades ejecutadas en los indios por la organización colonial (había visto decaer la población de las Antillas, en pocos años, de varios millones a unas cuantas centenas), el obispo Las Casas tomó la defensa de los nativos, proclamó sus concepciones humanitarias y su confianza en una aproximación generosa hacia los "salvajes". Las conversiones por persuación brutal le repugnaban.[18] Soñaba con una ciudad de Dios basada en el amor y en el ejemplo. Pero Las Casas era todavía individualista y pensaba en llegar al indígena individualmente. Los misioneros de las diversas órdenes heredaron sus doctrinas pero los jesuítas tuvieron el mérito de comprender que la acción, para ser eficaz, debía ejercerse sobre el medio tribal indígena y no sólo sobre los individuos aislados. No quiero evocar aquí el estudio que podría hacerse, desde el punto de vista de la aculturación, respecto de la experiencia del Paraguay, pero en la mayoría de sus misiones en Suramérica, los jesuítas yuxtapusieron hábilmente la evangelización, el juego, el trabajo y las artesanías tradicionales, y subrayaron las ventajas de una economía comunal, de la que dimanaba el bienestar individual. En las Guayanas, en el Amazonas y en el Orinoco establecieron ranchos colectivos de ganado, que prosperaron y lograron enriquecer al indio, respetando un sistema de propiedad colectiva que éste comprendía por tradición.

Consecutivamente a la lucha entre el poder civil y los jesuítas y a la expulsión de éstos en 1767, el sistema de trabajo y de propiedad comunales fue reemplazado por las haciendas individuales. El resultado no tardó en manifestarse: los indios se dispersaron y las bestias volvieron a la vida salvaje. Las tropas de Bolívar y de Santander, según se dice, se alimentaron con los restos de esos rebaños errantes.[19]

Los jesuítas tuvieron quizá el error de no conocer a fondo la estructura social de los grupos con los que trabajaban. A menudo la reemplazaban con sociedades artificiales, al mando de jefes que no

---

18 Claro que estas "conversiones" tenían mucho más de aparente que de real, por natural razón. Así lo comprueba, por lo demás, el mestizaje religioso e incluso el franco paganismo que se observó durante todo el período colonial y que perdura en nuestros mismos días, en México y en otras muchas regiones hispanoamericanas. Por lo que hace a dicha nación, estimo que la religiosidad de los nativos reviste tres aspectos: paganismo absoluto, yuxtaposición de elementos paganos y católicos e hibridación de paganismo y catolicismo (lo más frecuente). Véase, para mayores datos y consideraciones, mi libro *Sociología Mexicana* (México, 1948).

19 Hernández de Alba, "Achagua and Neighbors", en el *Handbook* citado, *ibid.*, vol. IV, 1948, pág. 401.

eran los tradicionales. Pero basaban su experiencia en una noción profunda: el esfuerzo tribal, en que el indio volvía a respirar una atmósfera familiar. El estudio atento de tales experiencias habría evitado ciertos errores, como la tentativa de los Estados Unidos de América de individualizar a los indios de las reservas, imponiéndoles la propiedad personal de la tierra y haciéndolos así adoptar automáticamente nuestro plan de cultura. Sabido es el lamentable fracaso de este ensayo, que concluyó con la reorganización del estatuto indígena en 1934 y con el reconocimiento de la actividad económica cooperativa de las tribus indígenas, cuyo buen resultado es bien conocido: las actividades comunales de los grupos indígenas cuentan entre las empresas más florecientes de los Estados Unidos de América.[20]

También en Suramérica se ha comprendido que hay que proseguir la educación y la evolución de los grupos indígenas —ya se trate de negros, indios o mestizos— sin discriminación racial pero teniendo en cuenta la estructura de sus instituciones. Las misiones indigenistas los educan en sus poblados sin obligarlos a renunciar a su cuadro habitual: indumentaria, costumbres, alimentación, economía. En Colombia, Perú y demás países, las comunidades van saliendo de su aislamiento. Algunas han registrado ya magníficos éxitos, como en Otavalo, donde la actividad comunal se consagra a la fabricación de textiles (ponchos, etc.) y se ha enriquecido hasta el punto de poseer sus propios ganados e incluso de comprar tierras a los blancos. Sin renunciar a la instrucción que se les ofrece, los indios de Otavalo han conservado sus costumbres ancestrales y su organización tribal, así como un cristianismo que se reputa no ortodoxo.[21]

Experimentos de educación indigenista se llevan a cabo también en las últimas colonias del continente. Por ejemplo, la Guayana francesa se encara no solo con tribus nativas (caraibes, arawaks, etc.) sino también con algunos millares de negros, descendientes de antiguos esclavos cimarrones que han reconstituído en las selvas las tribus africanas (bonis, djukas, etc.). Eran irreductibles a la cultura occidental. Una imprudente política de asimilación forzada estaba llevando a la extinción de esas minorías. Desde 1949 intervinieron los etnólogos. Sus trabajos, el interés que suscitaron hacia los antiguos relatos y hacia las instituciones y técnicas de esos pueblos, ha dado a éstos el sentido del valor de su cultura propia y ha hecho nacer un nivel nuevo de vida,

[20] John Collier, *Indians of the Americas — The long Hope.* Ed. Menton Book, 1947.

[21] J. Murra, "Tribes of Ecuador", en el *Handbook* citado, vol. 2, 1948, pág. 820.

más elevado.[22] Incluso el mago y el curandero pueden colaborar. Convenientemente educados los curanderos de Centroamérica han sido asociados a la lucha contra el paludismo y otros azotes.

No se trata de una vuelta al pasado: los indios "despertados" de esa manera tienen nuevas necesidades. La cultura y la religión de tales grupos están por su parte tan lejos de lo que eran antes de la conquista como del modelo europeo.

Las formas superiores de sus desaparecidas instituciones no pueden renacer artificialmente. Pero surgen otras formas de organización compatibles con sus nuevas necesidades y con su cultura propia. La meta del indigenismo es conservar y enriquecer ésta, eliminando poco a poco los elementos nocivos, sin juzgar éstos según nuestra propia óptica sino más bien según el bienestar del medio de que se trate.

La resistencia de los indígenas, su apego a su cultura y su renacimiento como efecto de una concepción social comprensiva, ha demostrado dos cosas: primero, que hay más fertilidad espiritual y más poder moral en los pueblos al margen de la civilización de lo que se había supuesto desde tiempo atrás; un pueblo débil puede, a despecho de la conquista, no perder nada de sus cualidades; la vida indígena no cesa necesariamente de existir. Segundo, que en las nuevas repúblicas ha prevalecido finalmente el sentimiento de que su herencia cultural es doble, europea e indígena. Comprenden que pueden estar orgullosas de una y otra. Tal sentimiento produce a veces la exaltación de la herencia india, o sea un indigenismo un tanto pueril. Pero hasta ahora eran, sobre todo, los de sangre mezclada quienes habían aprovechado la evolución de tales países. Pronto los indígenas desempeñarán un papel muy importante. Perderán sin duda sus características particulares y, poco a poco, se mezclarán en la formación de una cultura nueva, a cuya creación contribuirán quizá con el aporte de un elemento importante y original de socialización, nacido de su propia tradición tribal.

---

22 S. y G. Charpentier, "Une expérience idigeniste en Guyane française", en *Journal de la Sociéte des Americanistas,* XLII, 1953, pág. 418.

# STATUS TRANSITION AND MAGICAL FRIGHT *

By William C. Sayres
(U. S. A.)

**Sumario**

**En la región de Popayán, como en otras muchas partes de la América Latina, se reconoce al *susto* o *espanto* mágico como un achaque frecuente entre los indios. Aun cuando no se considera a los mestizos inmunes al *susto*, se supone que se ven menos aquejados por él que los indios y que lo consideran en general "una superstición de los nativos". Sin embargo, hay pruebas que sugieren que en ciertos casos los mestizos se ven aún más afectados por el espanto que los mismos indios. En primer lugar puede afirmarse que la posibilidad de ser víctima del susto o espanto, se halla directamente ligada con la violación de las reglas del respeto debido a los espíritus.**

**En este artículo se estudian tres comunidades de la región cercana a Popayán: 1) una comunidad de indígenas, 2) una comunidad de mestizos descendientes a su vez de otros mestizos, y 3) una comunidad de mestizos en transición, con antepasados indígenas más inmediatos. En la primera de estas comunidades hay gran empeño por observar las reglas del respeto, sin que exista gran presión que los impulse a violarlas. En la segunda comunidad se percibe en cambio considerable presión que mueve a la violación de las reglas del respeto, junto con una notable disminución en el aprecio que se siente por ellas. Finalmente en el tercer grupo, en donde las orientaciones tradicionales indígenas se encuentran en conflicto con la manera de pensar de los mestizos, hay tanto un gran aprecio por las reglas del respeto, como una notable presión externa que impele a su violación. Es precisamente en esta comunidad donde la aparición del susto o espanto es mayor.**

A distinction between two major status groups is not uncommonly the basis for Latin American studies involving value comparisons and ethos contrasts. These groups respectively comprise *1)* people classified as Indians and *2)* people classified as non-Indians who are variously called "Ladinos", "Mestizos", and "Creoles". It is generally recognized that cultural criteria are more important than racial factors in defining group status and that Indians tend to differ from non-Indians not only on such variables as language and dress but also in their basic value orientations and collective outlook on life. A highly instructive approach to these differences is provided by Gillin (1951).

* The anthropological fieldwork on which this paper is based was subsidized in 1951-2 by Harvard University (Chester Hastings Arnold Traveling Fellowship in Contemporary Civilization) and in 1952-3 by the National Science Foundation (Postdoctoral Fellowship). The support of these institutions is hereby gratefully aknowledged by the present writer.

It is further recognized that an outstanding pattern of culture change in Latin America is the transition from Indian to non-Indian status identifications, from *indigenismo* to *mestizaje.* The transition is of course strongly resisted by many Indian groups, but ultimately it may be inevitable for all. It is normally a one-way process: Indians become Mestizos; reversals are not anticipated.

Since there are certain regional differences in the usage of the terms "Mestizo", "Creole", and "Ladino", and since the term "Mestizo" will be used rather consistently in this paper, it should be noted that the specific area of reference is the rural district in the vicinity of Popayán in southern Colombia. "Mestizo" is there applied to racially and culturally mixed people who *1)* speak only Spanish, *2)* lack a native dress, and *3)* have no reservation land system. The Mestizos of that area are roughly comparable to the Ladinos and Creoles identified in other parts of Latin America (Gillin, 1947, 1951), but it is not claimed that either the groups or the circumstances are everywhere equivalent.

Magical fright is a phenomenon familiar to anthropologists concerned with the Latin American scene. It is most typically associated with the Indian status group, and the Mestizos are expected to reject it at least partially as native superstition. Prescriptively Mestizos are supposed "to know better". It is conceded by Indian and Mestizo informants alike that beliefs in the efficacy of ghosts and magic are widespread, but Mestizos are in general presumed to be less addicted to them than Indians.

Though informants of both status groups agree that Mestizos are less inclined than Indians to credit the reality of magical fright, the type of evaluative statement made by an informant not surprisingly reflects his particular status affiliation. Thus the Mestizo says: "Indians don't know any better. They believe all that superstitious nonsense. It shows how backward and stupid they are. We are more sensible". But the Indian says: "We don't expect other people to understand; all they believe in is making money."

The general attitude explicitly taken by the Colombian Mestizos is strikingly similar to that expressed by the Guatemalan Ladinos studied by Gillin (1951: 111):

> In keeping with their pose that they have a "higher" culture than the "primitive and benighted" Indians the Ladinos affect to regard the system of magical medicine as a set of barbaric superstitions belonging to the lower race.

The recording of this attitude is, however, only the beginning of analysis. As Gillin continues:

> This attitude is taken when talking about the matter in the abstract, but when one discusses actual cases of malaise and death with most Ladinos one becomes aware that the system forms a substructure of their thoughts and feelings to an extent almost as pervading as among the Indians. We may therefore consider the *patterns* of magic to be common property of both social categories. The attitudes differ, to some extent, however. Just as the Ladinos take a more "secular" view of formal church religion, so also they are only half-believers in magic.

Two main points are advanced in his conclusion: (1) that magic is considerably more important to Ladinos than they wish to admit, and (2) that it is, notwithstanding, less important to them than to Indians.

Both points may have general validity for Ladinos-Creoles-Mestizos. The first point certainly applies equally well to the Colombian Mestizos. But the writer would suggest a fairly significant qualification or amendment to any general application of the second point: on the basis of two years' fieldwork in the Popayán area he would suggest that magic, as reflected in the phenomenon of magical fright, tends to be more crucially important to Mestizos than to Indians in a specific type of comparative situation which will be discussed in this paper.

Magical fright in the Popayán area may first be described: its details correspond closely to those reported in varying degrees and combinations elsewhere in Latin America. It occurs in two related forms, called *susto* and *espanto*. In general, one may be *asustado* by both natural and supernatural agents, whereas one may be *espantado* only by supernatural agents. *Susto* is the more comprehensive term, referring to a state of nervous fright or shock however precipitated: among the responsible agents may be evil spirits, thunder, lightning, a fierce dog, or a runaway horse. *Espanto* refers specifically to seizure by evil spirits. Thus the victim of magical fright is said to be *asustado* pending a proper diagnosis. If the curer establishes the presence and active intervention of evil spirits, the victim may then be more narrowly termed an *espantado*.

An *espanto* attack features (1) the seizing of the life-shade of the victim by evil spirits *(espíritus malignos)*, and (2) the entrance into the body of the victim by an "evil wind" *(mal viento)* which freezes the blood and assaults the heart. Treatment by the curer typically proceeds as follows: (1) the position of the pulse is determined; if the beat is

found not at the wrist but farther up the arm, the curer is assured of the seriousness of the fright; (2) aguardiente and medicinal plants (particularly rue and mint) are mixed together and the lips of the curer are moistened with the potion; (3) the curer then commences to suck the *mal viento* from the patient's body; the palms, the small of the back, the crown of the head, and the pressure point in front of the ears are sucked in turn; at each place the curer sucks two or three times, repeating the victim's name between sucks; (4) an oration is made, both in Latin and Spanish; such evil spirits as *El Guando* * or *La Viuda* * may be named in the oration; the curer pleads that the *mal viento* not stop the victim's heart, that the evil spirits bring back the life-shade of the victim; (5) if these measures do not suffice, the curer may try massages (alcohol rubs are common), candle-burning, and flagellation: "A sprig of rue is scorched in a candle-flame. Then the body is beaten very softly with it. It is almost like sweeping the body. The body is not hit very hard." The rue may first be moistened with aguardiente.

Spitting is used as part of the cure only insofar as the *mal viento* or a portion thereof is spit out ritually after each suck. Pinching is not used remedially except as an incidental phase of the massage treatment. Confession to the priest is a remedial device used occasionally: it is recognized that "curing the soul may cure the body".

Steps (2), (3), and (4) are omitted when the patient is suffering from *susto* but not *espanto*. In all cases of magical fright the kinds of remedies taken internally are related to the "hot-cold" classification so widespread in Latin America (Gillin, 1947, 1951; Redfield, 1941; Toor, 1947; Foster, 1948.)

In the Popayán area, as elsewhere, things both animate and inanimate are either "hot" or "cold": the classification of an item does not depend on its actual or relative temperature. The classification is especially important in the belief system concerned with health and curing techniques. A person in good health is *caliente* (hot) and *fuerte* (strong). Except for "hot" fevers, which must be treated with "cold" remedies, most physical disorders leave the patient "cold" and "weak", and "hot" remedies are prescribed to restore his "strength". In general, "hot" sicknesses must be treated with "cold" remedies and "cold"

* *La Viuda* (The Widow) is identified as a raven-robed creature who accosts presentable males alone on the road at night. She prefers young, handsome men. If they succumb to her advances, their deaths are considered imminent. And if they untactfully rebuff her, they may be *espantado*. *El Guando* (The Hearse) is a candle-lit cadaver on a moving bier which passes the pueblo in the dead of night. Anyone caught in *El Guando's* path is *espantado*.

sicknesses must be treated with "hot" remedies. Similarly, a person with a "cold" sickness must avoid foods that are "cold", just as menstruating or pregnant women should not eat "cold" foods, since their condition demands that they be kept "strong and hot".

Because magical firght is emphatically a "cold" affliction, "hot" remedies are required. Those preferred for *susto* and *espanto,* in addition to rue and mint, are weasel meat, white wine (or aguardiente), carnations, sarsaparilla, nettle roots, and limes.

Underlying all such descriptive details of the precipitative and curative phases of magical fright, however, is a recurrent theme of vital importance: the ultimate responsibility of the victim for his condition. His susceptibility to magical fright attacks is adjudged a direct correlate of his proclivity to "sin" through violation or disregard of certain conventional codes.

The prescriptive keynote of these codes is *respeto* (respect). *Respeto* is an all-pervading concept too well documented to require extended discussion in this paper. Self-tendencies toward disrespect in a wide variety of contexts involving one's associates or gods expose one to the dangers of magical fright. This self-responsibility theme is noted by Gillin (1951: 114) in Guatemala.

The question now becomes: what conditions seem to be especially well suited to the flourishing of magical fright? Let us consider three communities in the Popayán area:

1. A community of Indians: the *parcialidad* (reservation) of Coconuco.
2. A community of Mestizos tracing descent from Mestizos: the pueblo of Coconuco.
3. A status-transition community of Mestizos tracing descent from Indians: Zarzal.

All three communities are rural highland agricultural settlements of generally similar culture content. The chief differences among them may be profitably approached in terms of their respective status orientations.

1. The *parcialidad* of the contemporary Coconuco Indians is situated approximately thirty-five kilometers southeast of Popayán. Despite considerable racial and cultural modification over the years, the Coconuco are proud of their native status and unabashedly hold that what is good for Indians is good for them. The value emphasis is on passive adjustment to an all-powerful universe, on knowing one's place and not presuming to trespass beyond it. Behavioral codes conform to this emphasis. Of the three communities under consideration, the Coconuco

*parcialidad* is most like the Indian group described by Gillin (1951): their respective status-value orientations and derivative rules of conduct are remarkably similar.

Magical fright serves as an important mechanism of sociocultural control: with little regulative and punitive power vested in local officials, it provides a constant threat to would-be transgressors of the community norms.* Those who observe the sufferings of the afflicted are in effect being taught: "This can happen to you if you misbehave." The lesson is in fact made explicit in verbal injunctions directed by elders to parents, and by parents to children. Since no one is entirely a rubber stamp of his culture, tendencies toward deviation do occur. The anxiety produced by these tendencies may and on occasion does become crippling: magical fright is in a sense a highly effective way of disabling those who might otherwise endanger the society; if sociocultural irritants cannot be prevented, they can at least be inactivated. It seems instructive that such a wide variety of noises, sights, forces and events may precipitate magical fright: there is no escape for the apprehensive but conformity. After all, who can hide from thunder?

But at least the path to conformity is clear. The Coconuco Indian knows quite well what is expected of him, and by submitting respectfully to demands which are neither ambiguous nor excessive, he may gain a not inconsiderable measure of security. To be sure, he may stray at times, but the way back is plainly defined; and should he forget it, magical fright can help him remember.

2. Adjacent to the *parcialidad* is the pueblo of Coconuco, where live the descendants of the non-Indian "pioneers" who took the lands they wanted and left the rest to the Indians. Over the years there has been considerable cultural diffusion back and forth between the pueblo and the *parcialidad*, but the status-value orientations of the pueblo Mestizo are quite different from those of his Indian neighbor. Where adjustive passivity serves the latter, the former stresses the importance of an active manipulative approach: for the Indian, control of the individual is vested in the environment and personal ambition is presumptuous and disrespectful; for the Mestizo, control of the environment is vested in the individual and personal ambition is proper and desirable. Gillin (1951, 1952) notes a comparable distinction between Guatemalan Indian and Ladino groups.

---

* A parallel theoretical point is raised and tested cross-culturally in B. B. Whiting's *Paiute Sorcery* (Viking Fund Publications in Anthropology Nº 15, 1950): a positive correlation is found between the importance of sorcery and the lack of strong superordinate sociopolitical controls within the societies surveyed.

The Coconuco Mestizo is much less concerned than his Indian neighbor with magical fright. He is not by any means a stranger to it; he can tell you almost as much about it as the Indian can: but he is not convinced of its efficacy, and cases of magical fright are relatively uncommon in the pueblo. Though *respeto* codes are not unimportant to him, he is not as attached to them as the Indian, and in accordance with their different value emphases, what the Indian calls disrespectful (selfseeking behavior) would not be so labeled by the Mestizo. Furthermore, sociopolitical authority is locally stronger and more clearly crystallized in the pueblo than on the reservation: with a police inspector and a number of rather forceful community leaders ever at hand, the pueblo Mestizo is not so likely to rely on magical fright for social regulation and castigation; when anyone disturbs the social order, a knock on the door is a quicker way to restore it than a thunderclap.

3. Zarzal is situated twenty-two kilometers west and slightly north of Popayán. The population (400) is approximately half that of either Coconuco group. Its transition from an Indian to a Mestizo community was not formally completed until a little over a generation ago, when the land assignments and rights of sale were finally confirmed. TheZarzaleños speak only Spanish, have no native dress, own their lands individually rather than communally, and affect attitudes of superiority toward "the stupid Indians": they are acknowledged as well as admitted Mestizos. So far they are like the group just considered, but unlike the Coconuco Mestizos, the Zarzal Mestizos must contend with a tenacious Indian past.

The Zarzaleños are emergent Mestizos who are severely troubled with conflicting value orientations. Residual doctrines clash with present status precepts. The status-value situation in all three communities may be represented as follows:

<table>
<tr><td>Value Emphasis</td><td>Passive adjustment to environment: personal ambition proscribed</td><td>Active manipulation of environment: personal ambition held desirable</td></tr>
<tr><td>Communities</td><td>Coconuco parcialidad (Indian)</td><td>Coconuco pueblo (Mestizo)</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">(persisting Indian identifications) Zarzal (emergent Mestizo) (current Mestizo identifications)</td></tr>
</table>

The Zarzaleño is in a very real dilemma. By committing himself to *mestizaje*, he has in effect burned his protective bridges behind him; yet past orientations have proved embarrassingly persistent, and interfere with his self-promotive endeavors. In striving to outdo his friends and associates and to gain socioeconomic advantages which they lack, he must violate ancestral injunctions; but if he does not so compete, he must break faith with current status demands. The outcome is that whatever he does, he tends to go about it apprenhensively.

Under these circumstances it is not surprising to find that magical fright is more damaging to Zarzaleños than to either of the other two groups. The Coconuco Indians are deeply attached to *respeto* codes, but are not greatly tempted to violate them: magical fright warnings are in force, but most of the time it is not too difficult to heed them. The Coconuco Mestizos are greatly tempted to violate *respeto* codes, but are not deeply attached to them: magical fright warnings are almost impossible to heed, but they are not in force comparable to their *parcialidad* efficacy. The Zarzal Mestizos, however, are both deeply attached to *respeto* codes and greatly tempted to violate them: magical fright warnings are both in force and almost impossible to heed. No wonder the Zarñaleño is a ready victim!

It is interesting to note that the Zarzaleños, like the Coconuco Mestizos, have a police inspector in the community, but the difference in the bearing of the two officials is worth comment: the Coconuco inspector has a natty uniform and a bright badge prominently displayed, and he moves about the pueblo like a hawk; the Zarzal inspector wears no uniform and shows no badge, and he hovers about indecisively trying not to notice trouble. The local leaders are similarly hesitant about taking positive action. Power decisions are deferred time and again, typically until the necessity to act has conveniently evaporated. This vacillation by the formal and informal authority figures not only enhances (by default) the regulative and punitive role of magical fright but also reflects strikingly the behavioral irresolution prevailing throughout the community.

Magical fright in Zarzal may have more than transitory force. Not infrequently it leads to a condition of psychophysical disorientation which may persist for months or years. This condition, *trastorno,* is discussed in another paper (Sayres, 1955).

Gillin, who has probably studied magical fright more intensively than anyone else, is well aware of the acculturative element involved (Gillin, 1948): hence, when he refers to "the common Indian ailment of magical fright" (Gillin, 1951: 107), he is not at all opposing in

principle the present conclusion, based on data from rural Colombia, that this ailment may in a certain type of status situation be more common among non-Indians than Indians.

## REFERENCES

Foster, George M.

1948. "Empire's children: The people of Tzintzuntzan. *Smithsonian Inst., Ins. Social Anthropology, Publ. 6.* Mexico: Imprenta Nuevo Mundo.

Gillin, John P.

1947. Moche: "A Peruvian coastal community". *Smithsonian Inst., Inst. Social Anthropology, Publ. 3.* Washington.

1948. "Magical fright". *Psychiatry, 11:* 387-400. Washington.

1951. "The culture of security in San Carlos: A study of a Guatemalan community of Indians and Ladinos." *Middle American Research Institute, Publ. 16.* Tulane University, New Orleans.

1952. "Ethos and cultural aspects of personality. In Heritage of Conquest, edited by Sol Tax." *The Free Press.* Glencoe, Ill.

Redfield, Robert.

1941. *The folk culture of Yucatan.* University of Chicago Press, Chicago.

Sayres, William C.

1955. *Trastorno and status change.* MS.

Toor, Frances.

1947. *A treasury of Mexican folkways.* Crown Publishers, New York.

# INFORME DEL SEMINARIO SOBRE PROBLEMAS INDÍGENAS DE CENTROAMÉRICA

Por Jesús Núñez Ch.
(Honduras)

**Ya en el Boletín Indigenista de septiembre de este año se ha informado ampliamente sobre las circunstancias en que se llevó a cabo el I Seminario sobre Problemas Indígenas de Centro América, del 27 de junio al 2 de julio de 1955.**

**Igualmente se publicó allí el temario para el Seminario, así como el discurso del Dr. Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano.**

**Con el fin de dar a conocer los datos más interesantes presentados en este Seminario acerca de la población indígena de Centro América, teníamos el propósito de hacer un extracto de los varios informes y trabajos presentados en él. Sin embargo, dado que la síntesis hecha por el señor Antropólogo Jesús Núñez Chinchilla, Delegado Observador del Ministerio de Educación Pública de Honduras, enviada a la redacción de esta Revista ofrece cabalmente lo que buscábamos, nos ha parecido conveniente darla a conocer a nuestros lectores.**

***Nota de la Redacción***

Tal como estaba señalado, el Seminario Sobre Problemas Indígenas de Centro América y Panamá, fue inaugurado solemnemente en el salón de honor, del Ministerio de Economía, de la República de El Salvador.

El Seminario estaba formado por las Delegaciones siguientes: dos Representantes de Guatemala, dos de El Salvador, dos de Honduras, dos de Nicaragua, dos de Costa Rica y uno de Panamá. Delegados Observadores: dos de Guatemala, uno de Honduras y uno de Costa Rica; y un Representante del Señor Ministro de Educación Pública de la República de El Salvador. Para la Dirección de los debates y mejor suceso de las discusiones, se procedió a elegir un Presidente y un Secretario; cargos que por unanimidad recayeron en el Licenciado David Vela, delegado de Guatemala y el Señor Jorge Lardé y Larín, delegado por El Salvador, para Presidente y Secretario respectivamente.

Las discusiones versaron exclusivamente sobre los informes que cada

Delegación presentaba, de acuerdo con la Agenda o Temario que anticipadamente había distribuído la Dirección del Instituto Indigenista Interamericano a las Delegaciones de cada país. La Agenda mencionada consta de ocho puntos, (de la letra *a* á la *h*), que comprenden todo lo indispensable para hacer una rediografía de la situación actual del indio centroamericano. Se acordó llevar la relación de los diferentes informes punto por punto, buscando así los términos de comparación; en lugar de que cada país leyera el informe correspondiente de una sola vez.

Antes de dar principio al trabajo tuvimos el placer de escuchar el saludo del Dr. Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano. Saludo que a la vez fue un magnífico discurso de orientación, para el desarrollo del Seminario. Recordamos que en parte de su magnífica exposición dijo: "Uno de los más serios obstáculos con que ha tropezado la evolución social de muchos pueblos de América, es el alejamiento y el abandono a que quedaron relegados sus elementos indígenas, los cuales han vivido durante más de cuatro siglos una existencia caracterizada por deficiencia biológica, miseria económica, bajo nivel cultural, subjeción a leyes inadecuadas, aislamiento social y por lo tanto incomprensión por parte de los demás elementos sociales con quienes conviven." A continuación hablaron el Señor Jorge Lardé y Larín, presentando un saludo a las delegaciones, en nombre del Señor Ministro de Educación Pública de El Salvador, y el Dr. Juan Comas, Secretario del Instituto Indigenista Interamericano.

Fue el delegado de Panamá, quien dio principio a informar sobre el punto (a-b) de la Agenda, que se refiere a la localización geográfica de los indígenas de su país. En forma clara hizo la localización de los grupos Cunas, Haimies, Chocoes, etc. De los grupos citados, los censos actuales arrojan alrededor de 45,400 indígenas monolíngües, es decir que hablan únicamente su idioma nativo.

Le siguió el delegado de la República de Costa Rica Dra. Doris Stone, quien en forma clara hizo su exposición de la situación geográfica de los grupos indígenas siguientes: Huetares, Chorotegas, Cabécares, Borucas, etc. Según el último censo, todos los diferentes grupos suman a lo más 4,000 indígenas. Debe advertirse que en la cantidad estipulada Costa Rica tiene grupos monolíngües.

Correspondió a Guatemala seguir el informe de los puntos a discusión. Inmediatamente nos dimos cuenta de la enorme atención que en los momentos actuales se está prestando al Indigenismo guatemalteco. El delegado por aquella República, Antropólogo, Juan de Dios Rosales, conforme a un mapa elaborado técnicamente, nos describió la

situación geográfica de los grupos Kiché, Man, Pocoman, Chol, Maya y Caribe, los que suman 1.491,725 indígenas entre monolíngües y bilíngües, el 53.5 % de la población total del país.

Continuó El Salvador, haciendo mención de los diferentes grupos que habitaron regiones de su país en la época prehispánica, tales como los Mayas, los Mame, los Pocomame, los Chortís, los Pipiles, etc. Desde luego la descripción de los grupos mencionados, se basa en los datos proporcionados por las fuentes históricas. El delegado expositor Señor Lardé y Larín, hizo notar que en su país prácticamente no existe problema indígena, y que la campaña que ha emprendido el Gobierno de El Salvador es para elevar el nivel de vida de la población campesina.

Los grupos indígenas de Nicaragua, dijo su representación, se localiza en dos áreas, hacia la Costa del Pacífico en donde habitan los Chorotegas, los Subtiaba y los Nahuatl y los de la Costa Aclántico, Mískitos, Sumos, Matagalpes, Caribes, etc. Según el censo actual la población indígena de Nicaragua es de 22,020 en total.

La delegación de Honduras, describió los diferentes grupos localizados en los Departamentos de Colón, Yoro, Olancho, Tegucigalpa, La Paz, etc. No fue posible dar un dato numérico de esos grupos, debido a que no existen datos estadísticos de ninguna especie. En una apreciación general dijo el Lic. Ernesto Alvarado García, los indígenas de Honduras pueden ser unos 100,000. Los grupos nominados fueron: Miskitos, Caribes, Sumos, Payas, Lencas, Mayas, Hicaques, etc. Aún cuando es posible que en la región de Colón exista algún pequeño grupo monolíngüe, no se puede asegurar; la mayoría de los grupos citados ha olvidado su propio idioma, y hablan solamente español.

El punto siguiente del temario que se refiere a condiciones de salubridad, mortalidad, curanderos, brujos, enfermedades regionales, etc.; fue tratado en la forma acordada. Después de oír el informe de cada una de las delegaciones pudo entreverse un estado de igualdad en Centro América, en lo que respecta a los puntos de referencia: aguas insalubres, enfermedades parasitarias, falta de médicos, etc. Panamá fue una excepción pero únicamente en lo que respecta a los indios Cunas, en donde debido al alto grado de organización a que han llegado, van resolviendo poco a poco estos problemas.

Se notó que las condiciones de salud, mortalidad, etc., en los países donde la población indígena ha asimilado buena parte de Cultura Occidental, pero que sigue formando la población rural campesina, (mestizos), es idéntica a la de los grupos indígenas propiamente dichos.

Al tratar de las características culturales y psicológicas de origen precolombino y de la proporción de individuos monolíngües y bilín-

gües; Guatemala ocupa el primer lugar, en la mayoría de los grupos indígenas de este país, predominan los rasgos culturales de origen precolombino. En la Comarca de San Blas, en Panamá, los rasgos que van quedando, son aquellos que convienen a los mismos educadores. En El Salvador y Honduras, su población actual ya no tiene supervivencias culturales de las primitivas civilizaciones, dignas de consideración.

Al tratar de la alfabetización, se dijo que en Guatemala, existe en la población indígena, un 78 % que es analfabeta. Nicaragua no dio ningún dato. Costa Rica tiene un 85.5 % de su población indígena que es analfabeta. El Delegado de El Salvador manifestó que quizá el 65 % de la población campesina es analfabeta. Honduras, tampoco pudo dar un dato exacto, debido como ya dijimos a la falta de estadísticas.

En cuanto a los sistemas de alfabetización se demostró, que todos los países están empeñados en que la campaña de aprendizaje de las clases indígena y campesina, sea lo más efectiva posible. Guatemala dijo que los programas de enseñanza son los mismos que para los mestizos o de tipo ladino; que hasta hace unos cuantos años los esfuerzos para la incorporación del indio habían sido más teóricos que prácticos. En la actualidad tienen establecidas dos escuelas Normal Rurales, una de ellas exclusivamente para indígenas. La primera reunión de Maestros que se celebró en la ciudad de Guatemala en febrero del corriente año, recomendó que debería impartirse un curso de Antropología Social en todas las Normales del País, también dijo, que ya se había celebrado el primer Congreso de Maestros Rurales de Guatemala.

Costa Rica, tiene establecido un Comité de Protección a las Razas Indígenas; ésta es la encargada de llevar adelante los programas de mejoramiento cultural. Tienen escuelas para indígenas a cargo de Maestros especializados, la enseñanza es bilíngüe, y está controlada por una Junta de Alfabetización.

El Salvador ha promovido encuestas y estudios para la alfabetización de las masas campesinas; recientemente realizó una investigación para buscar el porqué, los niños en edad escolar de la población rural, más que todo, no están asistiendo a las escuelas.

Nicaragua, dijo que ellos no tienen idea de la población escolar indígena, ni tampoco laboran con personal especializado.

La Delegación hondureña, hizo sobresalir la importancia que actualmente se está dando a la alfabetización de la población rural. En forma magnífica se refirió al funcionamiento de las escuelas Normal Rurales para Señoritas y para Varones. Algo más, habló de los pro-

gramas de Educación integral ya en función, y de los proyectos del Crédito Agrícola Supervisado del Banco de Fomento.

Panamá, en lo que respecta a los indios Cunas tienen 17 escuelas establecidas, con personal indígena graduado, y con programas de acuerdo con las necesidades del pueblo.

No podría formarse una escala de los diferentes grados de asimilación, de las características culturales y psicológicas de tipo occidental moderno, que los diferentes grupos indígenas de Centro América y Panamá han adquirido; pero sí pued edecirse que los de El Salvador y Honduras, son los que han asimilado en mayor proporción los referidos rasgos.

La situación económica de la población indígena centroamericana es similar, descansa más que todo, en el cultivo del maíz, frijol y calabaza; podría decirse, con sistemas de cultivo hortícola, y con técnicas y herramienta sumamente primitivas.

Los indios Cuna de Panamá tienen tierras propias cedidas por el Estado, las cuales trabajan sin pagar impuesto alguno. El comercio lo hacen por medio de sistemas cooperativos, y tienen leyes especiales hasta para prohibir el uso de licores y cantinas en su comarca.

Los pueblos indígenas de Costa Rica, también disponen de tierras propias cedidas por el Estado, y en la actualidad se ha legislado para protegerles la propiedad privada. Es rasgo curioso, que los diferentes grupos indígenas de este país, desconocen la idea de mercado, a excepción de los Chorotega.

El Salvador, con la apertura de carreteras a todas las regiones del país, está mejorando y homogenizando la población rural; lo que ha traído como consecuencia, el mejoramiento en los sistemas de cultivo, y la protección y mercado para sus industrias.

Guatemala tiene una población indígena muy industrializada, y el Gobierno ha legislado para proteger esas industrias, en ese sentido el Decreto Nº 426 emitido por el Congreso Nacional de Septiembre de 1947, reglamenta y protege la producción textil autóctona.

Se destacó el hecho de que en casi todos los Países Centroamericanos, los salarios para indígenas son mucho más bajos que los que se pagan a los "ladinos o mestizos"; con una tendencia a la explotación del trabajo de aquellos, que es muy notorio en todas las zonas donde los ocupan para trabajos agrícolas o de cualquier otra índole.

Al mostrarse el panorama de la situación actual del indígena centroamericano, visto en todos sus aspectos, el Seminario adoptó la serie de acuerdos ya publicados en el Acta Final y reproducidos en el último número de Boletín Indigenista.

# ADIESTRAMIENTO DE PERSONAL

Por Alfonso Villa Rojas
(México)

**Summary**

**This article explains the different training programs utilized by the National Indianist Institute of Mexico to increase the efficiency and understanding of its personnel in coping with the social problems of indian speaking populations.**

**Among these programs, the most important ones are those organized to provide field work and specialization courses to professional anthropologists. Also, those designed to acquaint teachers, physicians, agronomists, architects, etc., with the social-betterment projects of the Institute.**

**Finally, these training programs strive to provide anthropological norms to guide the activities of the Coordinating Centers that have been established in the most important indigenous areas of Mexico.**

## 1.—El criterio antropológico en la obra indigenista

Guiado por la necesidad de contar con personal debidamente capacitado para enfrentarse a los problemas sociales de las comunidades rurales y, en particular, de los que se encuentran en grupos aborígenes, el Instituto Nacional Indigenista ha puesto especial empeño en la preparación de dicho personal, impartiéndole conocimientos fundamentales de las ciencias antropológicas. Para lograr este propósito, se han establecido diversos niveles de enseñanza según la función y responsabilidad que corresponden a los distintos tipos de técnicos que se emplean; así, en unos casos, la enseñanza se limita a simples cursillos de carácter elemental en los que el fin sobresaliente es dar al personal una idea de lo que es el enfoque o punto de vista antropológico; en otros, la enseñanza alcanza niveles de alta especialización y está dedicada a los antropólogos que ya han terminado su carrera en la Escuela Nacional de Antropología. En este caso lo que se busca es dar a los especialistas la oportunidad de articular sus conocimientos teóricos con las necesidades prácticas de los problemas que se confrontan.

La idea central que ha normado el criterio del Instituto Nacional Indigenista en toda esta tarea de entrenamiento, ha sido la de utilizar la Ciencia del Hombre como clave para entender las culturas nativas e impulsarlas hacia un más alto plano de vida. Esta actitud señala un cambio definitivo y de gran trascendencia en la manera de entender y aplicar la política indigenista. No se trata ya de apoyar la acción en simples impulsos emotivos o en programas improvisados al calor de intereses oportunistas; en el mejor de los casos este modo de operar

puede servir de paliativo pero nunca de solución real a problema alguno.

Por el contrario, de acuerdo con los nuevos lineamientos implantados por el Instituto Nacional Indigenista, los programas de acción están siempre estructurados sobre el contexto cultural en que se ha de actuar; en esta forma se evita ejercer sobre el grupo presiones superiores a las que puede sobrellevar su naturaleza social y económica. Los estímulos e innovaciones que se introducen están graduados según las normas de vida existentes. Naturalmente que, para lograr esto, precisa antes llevar a cabo estudios cuidadosos de carácter antropológico, económico, lingüístico y de otras especialidades que permitan la adecuada formulación de los planes de trabajo. Más adelante, al poner éstos en práctica, se requiere la atención constante de personal experto en Ciencias Sociales, de modo que se pueda ir corrigiendo sobre la marcha los conflictos o resistencias que se presenten; el proceso es, pues, de un constante ajuste y reajuste entre la acción dirigida y los nuevos factores sociales que entran en juego como resultado de los cambios operados. Lo importante en este proceso es mantener, en forma integral y armónica, el desarrollo de la comunidad y siempre en concordancia con los anhelos e intereses de la misma; unido a esto, evitar, hasta donde sea posible, la acción coercitiva o la simple imposición de medidas arbitrarias basadas en la autoridad. Se pretende que la transformación sea espontánea y no forzada; que el impulso de superación surja del propio indígena y no solamente del grupo dirigente.

Como es de esperarse, la realización de un programa apoyado en estos lineamientos requiere el empleo de personal adecuado, tanto en lo que toca a su preparación profesional como a su identificación con la meta que se persigue. No basta, por ejemplo, ser buen médico si, al mismo tiempo, se carece de espíritu de servicio y actitud conciliadora ante formas de conducta ajenas al patrón occidental. Lo mismo sucede con el antropólogo no familiarizado con problemas de orden práctico, el cual suele poner más atención a temas de su interés particular que a los de significación más inmediata con el problema que se confronta. En ambos casos, el especialista podría corregir estas deficiencias tomando en cuenta antecedentes diversos de índole antropológica. En lo que respecta a los antropólogos, el Instituto Nacional Indigenista ha creado un Departamento especial de Antropología Aplicada en el que se imparten conocimientos avanzados a estudiantes que ya han cursado los cuatro años de enseñanza profesional. De la organización

y contenido de este Departamento, pasamos a ocuparnos en los párrafos que siguen.

## 2.—El entrenamiento de técnicos en antropología aplicada

Ante todo, precisa advertir que no se trata de convertir en simples "trabajadores sociales" a los profesionales de la antropología ni, tampoco, limitar la función de éstos al aspecto estrictamente utilitario de su ciencia; por el contrario, la meta que se tiene al frente es la de ampliar su campo de acción, de manera que, aparte de la actitud científica e información teórica propias de su carrera, tenga las habilidades necesarias para transformar sus conocimientos en principios de acción práctica. Sucede con frecuencia que, no obstante su amplia y sólida preparación académica, el antropólogo se encuentra perplejo ante problemas o situaciones sociales de índole distinta a los que se incluyen en los textos escolares; le falta la experiencia y el conocimiento que se adquieren a través del trato directo con gentes y cosas. Este distanciamiento entre el saber académico y la actitud práctica es, precisamente, el que se trata de salvar mediante cursos de entrenamiento especializado. El tipo de antropólogo que se desea tener para los fines que persigue el Instituto Nacional Indigenista, es uno que sea capaz de entender y evaluar situaciones sociales que requieran reajustes en su estructura a fin de alcanzar un mejor equilibrio en las relaciones interpersonales; para esto, precisa que sepa percibir los efectos de los cambios tecnológicos, económicos, políticos y sociales, en la conducta de la gente y, asimismo, sugerir posibilidades de acción dirigida en los procesos de reajuste. A este respecto, Clyde Kluckhohn ha hecho notar que: "La tarea técnica de la antropología es descubrir los factores de una cultura o de una subcultura que favorecen la aceptación o la no aceptación de (elementos externos), e indicar el tipo de clima mental que hay que crear si se requiere modificar los hábitos de la vida." En todo este trabajo, el antropólogo ha de procurar mantener una actitud objetiva y aprovechar los principios generales y lineamientos teóricos de su ciencia para el justo esclarecimiento de los factores significativos que intervienen en el problema que se investiga. En ocasiones, su forma de proceder no difiere mucho de la que caracteriza a los estudios académicos, especialmente, cuando trata de definir el contenido y la estructura social de una comunidad que se pretende transformar de modo integral y no sólo en un pequeño aspecto de su configuración total; en este caso, la diferencia principal puede estar en el énfasis que se pone en ciertos temas y no en el procedimiento que se sigue.

Para lograr este tipo de antropólogo, el Instituto Nacional Indigenista resolvió crear, en 1951, un departamento de antropología aplicada, adjunto a la Escuela Nacional de Antropología, en el que se diesen cursos de especialización a los antropólogos que hubiesen terminado la carrera. En la formulación del plan correspondiente se procuró que los cursos de este Departamento estuviesen debidamente coordinados con los de las otras especialidades establecidas en la Escuela susodicha, facilitándose así la continuación de la enseñanza y el reconocimiento oficial de los créditos alcanzados por los estudiantes. Por lo demás, el Departamento quedó sujeto a la reglamentación general de la Escuela.

Aparte de lo anterior, el Instituto Nacional Indigenista estableció un sistema de becas para estudiantes y antropólogos que tuviesen interés en seguir la carrera mencionada, dando así oportunidad para que pudiesen dedicarse de modo exclusivo a sus estudios y, además, familiarizarse con los intereses y propósitos de la nueva política indigenista.

Inicialmente los cursos que integraron esta carrera fueron los seis que se anotan en seguida:

Introducción a la antropología social.
Introducción a la antropología aplicada.
Métodos de investigación en las comunidades rurales.
Problemas económicos de las comunidades indígenas.
Problemas educativos de las comunidades indígenas.
Higiene rural.

Más adelante, en vista de las experiencias obtenidas, se hicieron algunas modificaciones, acordándose incluir un curso sobre *Estructura social* y otro sobre *Cultura y personalidad*. También quedó establecido que, por término medio, se diese a estos cursos un semestre de duración. Como puede observarse por los temas aquí citados, el *curriculum* incluyó tanto cursos de índole teórica como otros de carácter práctico, lo cual da idea clara de la amplitud y naturaleza del entrenamiento. Además, como complemento de éste, quedó instituído un período de trabajo de campo con duración de tres a seis meses, el cual debería realizarse en las zonas indígenas dependientes de los Centros Coordinadores y con miras a lograr una mejor comprensión de las comunidades y de sus problemas internos.

En la actualidad, los antropólogos que han seguido esta carrera de especialización son los que forman el personal directivo de los Centros citados o los que se encargan de auscultar los ajustes y reajustes

del proceso de cambio y evaluar así los méritos o defectos del trabajo realizado. Sobre esto último es de hacerse notar que existe una constante autocrítica, la cual permite refinar los métodos de trabajo y fijar mejor los puntos de acción inmediata; en ningún momento se pretende ocultar las fallas, pues se sabe que se está en una obra de pioneros en la que difícilmente se pueden tener principios definitivos o fórmulas rígidas de actuar.

Precisamente se debe a esta actitud de constante autocrítica el que, a últimas fechas (1955) se hubiese introducido una nueva modificación al plan de enseñanza, dándole al estudiante mayores oportunidades de ponerse en contacto inmediato con la realidad viviente en que ha de actuar. Para este fin, se acordó trasladar las aulas de enseñanza, del edificio de la Escuela Nacional de Antropología (situalo en la ciudad de México) al Centro Coordinador de Chiapas, ubicado en el corazón de importante zona indígena. Aquí los estudiantes reciben la misma preparación teórica, pero una más activa y trascendente preparación práctica, ya que, en todo momento, se sienten conectados con las inquietudes y problemas del mundo aborigen que los rodea. Además, su convivencia con médicos, enfermeras, agrónomos, maestros, ingenieros y demás especialistas técnicos empeñados en la tarea de lograr para el indígena un más alto nivel de vida, le permiten ampliar su horizonte intelectual así como percibir puntos de vista antes inadvertidos. Este nuevo plan de estudios que exige del estudiante una dedicación absoluta, ha sido estructurado de modo que pueda cumplirse en un período de sólo seis meses.

La importancia de este cambio de locación en el entrenamiento del estudiante, al pasar a residir en la propia zona de trabajo, se hace manifiesta cuando se sabe que, el Centro Coordinador de Chiapas, constituye en la actualidad el más importante foco de transformación social dirigida que existe en la República. Cuenta con internados para indígenas, Escuelas, Clínicas, Dispensarios Médicos, Postas Zootécnicas, Granjas Experimentales, y otras dependencias destinadas a atender los demás aspectos de la magna tarea que se está realizando. Como es de suponerse, la actividad que allí se desarrolla es de gran intensidad y la afluencia de indígenas que buscan su apoyo es cada vez más nutrida y variada.

Aparte de esto, es de hacerse notar que las oficinas centrales están situadas en ciudad de Las Casas, la cual ocupa una posición excepcionalmente favorable para el entrenamiento antropológico, por razón de tener en sus alrededores unos cien mil indígenas que presentan grados diversos de aculturación. "Tan sólo en el aspecto lingüístico estos indí-

genas están divididos en varios grandes grupos que corresponden a las lenguas tzotzil, tzeltal, chol y tojolabal, los cuales se dividen, a su vez, en gran número de dialectos que distinguen a una comunidad de otra." Sus comunidades, de unos 4,000 a 6,000 habitantes por término medio, constituyen sistemas de vida en sí, con muchas de las características que definen a los grupos tribales. En suma: la región representa un verdadero laboratorio antropológico, donde el estudiante tiene oportunidad de observar *in vivo* las más variadas formas de cultura, así como reacciones diversas ante el impacto de la civilización occidental que las va penetrando. Además, como muchas de estas comunidades están siendo sometidas a procesos de cambio previamente formulados por los expertos del Instituto Nacional Indigenista, se tiene así ocasión de analizar las posibilidades de la ciencia antropológica en proyectos de planificación social.

Pasando ahora a otro tipo de facilidades, es de mencionarse que, desde 1951, al iniciarse estos cursos de entrenamiento, el Instituto Nacional Indigenista estableció también una biblioteca especializada que permitiese a profesores y estudiantes toda la información requerida sobre las materias de su interés; desde entonces, se ha procurado mantener al día esta biblioteca mediante un fondo anual destinado para ello.

Hasta aquí lo referente al entrenamiento de antropólogos; los resultados obtenidos hasta hoy en el campo de las realizaciones prácticas, dan razón para pensar que el camino emprendido es el indicado y que, a medida que se gane en experiencia y se refinen los métodos de trabajo, se hará más efectiva la tarea de elevar los planos de vida indígena a través de una acción dirigida. En los párrafos que siguen haremos mención de los trabajos emprendidos para hacer llegar el punto de vista antropológico hasta los otros grupos de especialistas que vienen aportando valiosa cooperación en la obra encomendada a los Centros Coordinadores.

## 3.—El enfoque antropológico en medicina y otras especialidades

Con relación a este punto, viene al caso advertir que el empeño del antropólogo por llevar al indígena los beneficios de una obra planificada resultaría trunco o, por lo menos, sujeto a obstáculos graves, de no contar con el apoyo coordinado de los otros especialistas que participan en la tarea, tales como médicos, maestros, agrónomos, enfermeras y trabajadoras sociales. La conducta de todos ellos debe ser de respeto

y comprensión hacia los modos de vida indígena, así como de identificación con los anhelos y problemas de la comunidad; sólo creando este espíritu de servicio se puede evitar que el personal se burocratice, con tareas rutinarias y horario fijo, o que se deshumanice, alejándose demasiado del sentir popular.

Los medios puestos en práctica para dar a este personal la preparación adecuada, han consistido en cursillos breves dictados periódicamente y en pláticas informales de carácter antropológico. De manera especial, se ha procurado que sean los médicos y los maestros quienes se identifiquen mejor con la actitud antropológica, en el sentido de interesarse por la cultura del grupo y normar su actuación en concordancia con ella.

En medicina, principalmente se hace indispensable que el médico sepa orientarse debidamente en los conceptos locales de *salud* y *enfermedad,* a fin de ganarse la confianza del grupo y lograr así la aceptación de sus procedimientos. Es precisamente en este campo, donde los conceptos terapéuticos son de índole tan divergente, que el médico necesita interesarse tanto en la naturaleza social del paciente como en el síndrome de sus desarreglos biológicos. En la zona de Chiapas, por ejemplo, donde las ideas de *brujería* y *nagualismo* influyen tan hondamente en la condición emocional del enfermo, sería inadecuado pasar por alto muchas de esas ideas en el curso del tratamiento, no sólo por lo que se refiere a la fijación del diagnóstico sino, también, por lo que toca a la cooperación del paciente.

Sobre este punto del factor social en materia médica, que tan someramente hemos tocado aquí, Lyle Saunders (del cuerpo médico de la Universidad de Colorado, EE. UU.) hace notar que:

> No se trata de restarle importancia a un cabal conocimiento del organismo, tanto en su estado de salud como de enfermedad. El entrenamiento en las ciencias biológicas ha sido y debe seguir siendo el punto básico de la educación médica. Además, los problemas patológicos deben seguir siendo la preocupación sobresaliente del médico. Sin embargo, la práctica de la medicina requiere conocimientos y habilidades *adicionales* a los que se adquieren a través de las ciencias biológicas y físicas.
>
> Una de las razones que existen para esto, es que, en el último medio siglo más o menos, el desarrollo de la psiquiatría ha enfocado su interés en el hecho de que las funciones fisiológicas influyen y son a la vez influídas tanto por estados psíquicos como por relaciones sociales. Es así como ahora se reconoce que muchos de los factores causales de la enfermedad, tienen su origen afuera del organismo fisiológico, dentro del medio social más bien que del físico. Por lo tanto, el diagnóstico, tratamiento o prevención de

> las enfermedades requiere un conocimiento de ese medio, así como de las múltiples formas en que influye tanto en la salud como en la enfermedad. Basta recordar unos cuantos casos de los más palpables estados patológicos, tales como úlcera péptica, asma, fatiga crónica u obesidad, para darse cuenta de la tremenda influencia que el ambiente social ejerce sobre el organismo fisiológico y, además, de la importancia que tiene para la profesión médica el ser capaz de entender y, a veces, de usar de tal ambiente. ("Cultural Differences and Medical Care", pp. 242-43. 1954).

Las premisas sentadas en este párrafo coinciden exactamente con las normas seguidas por el Instituto Nacional Indigenista en su empeño por guiar sobre bases antropológicas el trabajo de sus médicos. Como resultado de esta labor, se ha conseguido una mayor eficiencia en la introducción de la medicina moderna en comunidades indígenas bastante atrasadas y, además, la realización de trabajos de investigación en el campo de la medicina social. En relación con esto último, es de citarse como ejemplo el trabajo de la Dra. Celia Bonilla Domínguez que lleva por título "El proceso de cambio cultural en medicina", en el cual se presentan los resultados obtenidos en el estudio de una comunidad rural de los altos de Chiapas; este trabajo fué publicado en forma mimeográfica por el Instituto Nacional Indigenita en 1953. Entre otros puntos de interés, la autora asienta que:

> . . .antes de introducir los métodos y técnicas de la medicina científica en las comunidades indígenas, resulta necesario, en primer lugar, adquirir un conocimiento cabal de las creencias y prácticas que esas comunidades tienen en lo referente a medicina y, en segundo lugar, realizar un estudio de conjunto de esas comunidades para tener siempre presente las relaciones que existen entre esas creencias y los restantes aspectos de la cultura, entre los que ya hemos mencionado la economía y la religión. (pp. 1 y 2. 1953).

Es de añadirse que esta difusión del punto de vista antropológico entre los médicos de los Centros Coordinadores, ha contribuído, también, a ensanchar, en forma considerable, su radio de acción; en la actualidad ya no se limitan al estrecho espacio de su clínica o consultorio a esperar que lleguen los enfermos, según costumbre citadina, sino que, tomando la iniciativa, recorren la comunidad y, aún, los parajes o caseríos diseminados por el campo. En esta forma, la práctica de la medicina en el medio indígena se convierte en un verdadero servicio social y no en un mero aparato decorativo sin conexión funcional con las necesidades humanas. Su interés incluye, además, todos aquellos aspectos de higiene rural en los que precisa, no sólo la introducción de

recursos técnicos, sino además, la implantación de medidas educativas que favorezcan la conservación de la salud.

Aunado a estos cursos y pláticas sobre temas antropológicos, el Instituto Nacional Indigenista ha procurado la difusión de material impreso sobre temas similares, a fin de alcanzar una mayor efectividad en su labor de adiestramiento del personal. Entre estos trabajos, editados en mimeógrafo, son de citarse los que siguen:

Dr. George Foster: "Análisis antropológico intercultural de un programa de ayuda técnica", 1952. Este trabajo, editado originalmente en inglés por la Institución Smithsoniana en 1951, fué traducido al español y difundido ampliamente entre el personal del Instituto. Su especial significación estriba en el hecho de haber sido cuidadosamente preparado para servir de guía al personal médico conectado con problemas de mejoramiento social.

Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán: "Los programas de salud interpretados en la situación intercultural", 1955. Manual práctico de suma utilidad, tanto para médicos como para técnicos de otras materias, interesados en trabajos de higiene rural. Su información abarca los temas siguientes: *1)* Los programas de salud. *2)* Salud del medio. *3)* Cultura y nutrición. *4)* Cuidado de la madre y el niño. *5)* Medicina preventiva y curativa. *6)* Educación higiénica.

Sr. Gonzalo Aguirre Beltrán: "Teoría y práctica de la educación indígena", 1953. De utilidad sobresaliente para maestros y personas interesadas en conocer las bases, métodos y metas de los trabajos emprendidos para hacer de la Escuela un instrumento realmente efectivo en el desarrollo de las comunidades indígenas. Contiene una amplia información sobre la organización y funcionamiento de los Centros Coordinadores dependientes del Instituto Nacional Indigenista y, en particular, del establecido en la zona Tzeltal-Tzotzil de los altos de Chiapas.

Los resultados positivos de este empeño por dar a los Centros Coordinadores una base de acción antropológica, se pueden ver, no sólo en la forma amistosa y comprensiva que caracteriza al trato con los nativos, sino, también, en infinidad de detalles de alto interés humano que ocurren diariamente. En Chamula, por ejemplo, se logró vencer el temor de los indígenas hacia la Clínica allí establecida, permitiendo que el primer caso de parto fuese atendido por la propia familia siguiendo sus costumbres tradicionales; el médico estuvo presente, pero guardando actitud pasiva, según el convenio que se había tenido con el esposo de la parturienta. El caso se divulgó rápidamente en la región, dando lugar a comentarios favorables y, posteriormente, a una mejor disposición hacia el médico. En Chalchihuitán, pueblo netamente indígena, retraído y aferrado a sus costumbres, se logró la aceptación inmediata del D.D.T. en la desinfección personal y domés-

tica, mediante el simple recurso de mostrar a los nativos inocuidad en los humanos, rociándose primero el médico y demás componentes de la brigada sanitaria. En Navenchauc, donde las disidencias internas habían retardado la apertura de un canal de desagüe, se consiguió crear la armonía y hacer la obra, al descubrirse que los jefes de un bando se consideraban discriminados y, por lo tanto, mal dispuestos a toda colaboración; en las asambleas que luego se organizaron, se les reafirmó su sentido de importancia y con ello, se les atrajo a la obra. En Chilil, Chenalhó y otros lugares se facilitó la introducción de medidas higiénicas y antialcohólicas, mediante funciones de teatro guignol en lengua nativa, en las que, de modo dramático y divertido, se hacían ver los peligros del desaseo y del vicio. Éstos y otros muchos casos similares dan idea bastante aproximada de las técnicas persuasivas que se están utilizando mediante personal ya informado de la actitud antropológica.

Naturalmente que, en toda esta labor de adiestramiento se ha procurado tener en cuenta que la antropología tiene sus limitaciones y que está muy lejos de ser la panacea universal que algunos pretenden. Que, si bien es cierto que sus enseñanzas resultan provechosas en asuntos administrativos y de planificación social, también lo es que presenta sus peligros cuando se sobreestiman demasiado sus posibilidades Así es que, como medida de cautela, precisa estar siempre en guardia para advertir a tiempo el punto en que obra conforme a razones antropológicas y aquel en que se siguen principios ilusorios, improvisados o de simple charlatanería.

### 4.—Sobre el proyecto de un Centro de adiestramiento antropológico en Chiapas en cooperación con la OEA

Teniendo en cuenta las razones ya expuestas sobre las ventajas que ofrece la región de Chiapas como asiento de un laboratorio antropológico *in vivo* y, además, la experiencia ya obtenida por los técnicos del Instituto Nacional Indigenista en materias de enseñanza y de aplicación práctica, se ha propuesto la conveniencia de ampliar el ensayo de ciudad de Las Casas hasta el punto de convertirlo en un Centro Piloto de adiestramiento antropológico de carácter internacional. Para esto, existe la excelente oportunidad de contar con la amplia cooperación de la Organización de Estados Americanos, cuyo Departamento de Asuntos Culturales ha tenido, de tiempo atrás, el proyecto de establecer centros como el de Chiapas; así, en la Primera Reunión del Consejo Interamericano Cultural de tal Organización, efectuada en la

ciudad de México en 1951, se aprobó una resolución en los términos que siguen:

> Que la Organización de los Estados Americanos, por conducto del Secretario General, procure celebrar acuerdos con las Universidades, Institutos o Escuelas Superiores de reconocida competencia en América, para establecer en ellos centros de adiestramiento destinados a la preparación de técnicos en ciencias sociales. (Acta Final, pp. 74-76).

En cumplimiento de esta Resolución, se han iniciado ya pláticas entre representantes de la OEA, por una parte, y los del INI y Escuela Nacional de Antropología con sede en México. De llegarse a un acuerdo en estas pláticas, entonces, México podrá contar con el más importante Centro de entrenamiento antropológico establecido en América Latina. Sus puertas estarán abiertas a todos los estudiantes latinoamericanos y, muy especialmente, a los de Centroamérica, para quienes se establecerán becas que les permitan sufragar adecuadamente todos sus gastos.

En cuanto al contenido de los cursos que se impartan, métodos de trabajo y extensión del entrenamiento, será preciso hacer una revisión de lo que ahora existe a fin de adaptarlo mejor a los antecedentes académicos de los estudiantes citados, así como a las necesidades de su campo de acción. En general, se espera que la mayoría de los estudiantes sean expertos o profesionales en alguna rama de las ciencias sociales y, además, conectados con trabajos de extensión social en sus países respectivos.

# RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

FUERO INDÍGENA VENEZOLANO.—Parte I. Período de lo Colonia (1552 a 1783). Parte II. Período de la República (1811 a 1954). Compilación del Dr. Joaquín Gavaldón Márquez y del Rev. P. Fray Cesáreo de Armellada.—Ministerio de Justicia, Comisión Indigenista, Caracas, Venezuela, 1954.—Tomo I, 277 pp., Tomo II, 396 pp.

Es bien conocido de quienes están al tanto de las Resoluciones aprobadas en el II Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cuzco-Perú en 1949, así como en el III Congreso Indigenista Interamericano de La Paz-Bolivia celebrado en agosto de 1954, que en ambas ocasiones se acordó encomendar al Instituto Indigenista Interamericano la recopilación de las legislaciones sobre materia indígena de las naciones americanas.

Ya desde 1940 el Dr. Félix S. Cohen preparó un primer esbozo acerca de la situación legal de los indios en los Estados Unidos que fue presentado en el I Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, Mich., México. Más tarde, en 1948, la Dirección General de Asuntos Indígenas del Perú, publicó a su vez la Legislación Indigenista del Perú. El Instituto Indigenista Interamericano por su parte, y de acuerdo con las recomendaciones antes mencionadas comenzó a publicar en sus ediciones especiales y en forma sistemática las legislaciones indigenistas de algunos países Latino-Americanos. Hasta el presente han aparecido la Legislación Indigenista de Colombia, recopilada por el Dr. Antonio García, la del Ecuador, por el Lic. Alfredo Rubio Orbe y la de Guatemala por el Sr. Jorge Skinner-Klée.

En todos estos trabajos se siguió el método de presentar una breve introducción de tipo histórico, seguida de la recopilación de las principales Leyes referentes a la población indígena del país en cuestión.

La obra del Instituto Indigenista Interamericano, que ya ha solicitado la cooperación de otros especialistas en el campo del derecho, para la compilación de las legislaciones indigenistas de otros países, se ve ahora complementada por la publicación del *Fuero Indígena Venezolano*, en dos tomos, editados por la Comisión Indigenista de Venezuela.

Al igual que en las obras publicadas por el Instituto Indigenista Interamericano, los compiladores venezolanos, Dr. Joaquín Gavaldón Márquez, asesor jurídico ad-honorem de la Comisión Indigenista Nacional y el Rev. P. Fray Cesáreo de Armellada, Misionero del Caroní no se han circunscrito a presentar las leyes y disposiciones de carácter indigenista vigentes a la fecha, sino que con un amplio sentido histó-

rico se remontaron a sus antecedentes más distantes, comenzando por lo que pintorescamente llama el Dr. Gavaldón *las 12 tablas de Barquisimeto,* o sea las ordenanzas hechas en la nueva Segovia de Barquisimeto, por Juan de Villegas, en 1552.

Desde el punto de vista del indigenismo contemporáneo, es de especial interés la segunda parte de la obra en la que se publica la Legislación Indigenista del período independiente venezolano. Un estudio detenido de ella así como de las otras legislaciones indigenistas de Colombia, Ecuador y Guatemala, ya publicadas por el Instituto Indigenista Interamericano, servirá igualmente, como se hace notar en el Cap. V del Acta Final del III Congreso Indigenista Interamericano, para coordinar en forma más estrecha las experiencias sobre Legislación Indigenista en los varios países de América.

*Miguel León Portilla*

ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA CULTURA GUARANI, por Egon Schaden. Boletim Nº 188 Antropologia Nº 4.—Facultade de Filosofia, Ciencias e Letras. Universidade de São Paulo, Brasil, 1954. 216 pp. y XVI láminas.

En el Prefacio el autor, limita con claridad que no permite dudas, el alcance de su trabajo: no se trata de un estudio pormenorizado de la cultura tribal Guaraní en sus múltiples aspectos materiales y no materiales, sino simplemente de "captar a través de la presentación y discusión de algunos aspectos fundamentales de dicha cultura, la manera mediante la cual se desarrollan los procesos de aculturación en el choque entre la configuración cultural Guaraní y las diversas formas de vida inherentes, o de algún modo ligadas, a la civilización occidental". Se refiere sobre todo a la comprensión dinámica y funcional de los procesos culturales. Para ello se basa en sus propias observaciones, considerando que no tendría muchas ventajas transcribir, in extenso o en resumen, los estudios de Nimuendajú y otros autores sobre las tribus tupí-guaraní. El principio metodológico de Schaden ha sido tratar de hacer "una descripción integrativa con vistas al conocimiento del *ethos* tribal, apoyado con una visión funcionalista de los procesos aculturativos"; procurando conciliar la actitud funcionalista con la caracterización tipológica de la configuración cultural.

Los materiales han sido recogidos por Schaden a partir de 1946, a través de distintos viajes a: tres aldeas indígenas del litoral paulista:

Río Branco, Bamanal, Itariri; el Puesto Indígena Curt Nimuendajú, antiguo Araribá, en las cercanías de la ciudad de Bauru; los guaraní de Palmeirinha, en el oeste paranaense; los guaraní de Laranjinha en Santa Catarina; los grupos de Dourados, Panambi, Amambi, Taquepiri y Jacarei en el sur de Matto Grosso; y los Mbya-Guarani de Paso Yovai, en el Paraguay oriental.

Los capítulos de esta monografía, después de un ensayo de localización geográfica, se refieren a: tipo físico; algunos elementos de cultura material y sus transformaciones (aldea, habitaciones, mobiliario, indumentaria); principales actividades de subsistencia y organización económica; individuo y familia (infancia, formación de la personalidad, casamiento, relaciones económicas en el grupo familiar); estados de crisis en la vida guaraní; los dirigentes de la comunidad; elementos básicos de la religión y del concepto del mundo (la religión guaraní frente al cristianismo, teorías sobre la concepción, la reencarnación y el concepto de alma, las plegarias o rezos como trazo de unión entre el mundo de los vivos y el sobrenatural, ideas acerca de las enfermedades y la muerte, la aculturación religiosa); observaciones sobre la música y el folklore; el mito del Paraíso en la cultura y en la vida del Guaraní.

En la Conclusión afirma el autor que en todas las esferas de la configuración cultural guaraní se revelan desde el punto de vista de la aculturación profundas influencias sufridas en épocas distintas y en situaciones de contacto esencialmente diversas. Las primeras tuvieron lugar con el establecimiento de las misiones jesuíticas, y afectaron sobre todo al sistema religioso (ceremonias y doctrina), pero sin llegar a desintegrar su cultura más que —si acaso— en forma parcial y transitoria, sin que la cultura aborigen perdiere su cuño peculiar.

Durante el siglo XIX hubo contactos culturales que influyeron de manera decisiva en la supervivencia de la cultura guaraní: antiguas exigencias quedaban insatisfechas por no existir ya los recursos adecuados para ello; y aparecieron nuevas necesidades culturales para cuya satisfacción no bastaban los recursos disponibles.

La crisis de aculturación de los Guaraní se exacerba progresivamente a través de la intensificación del misticismo peculiar a la concepción del mundo tribal. Por una parte la importancia de las ideas religiosas en el sistema tradicional de valores es responsable de la violencia del conflicto entre las dos culturas; por otra, frente a la situación de inseguridad y penuria motivada por el contacto con gente extraña, el Guaraní no desarrolla actitudes racionales y positivas, sino que reacciona en un plano emocional mediante el recrudecimiento cada vez más intenso, de sus vivencias místicas.

No reconociendo la sociedad Guaraní prestigio a sus miembros en relación con los bienes materiales que puedan poseer, falta el estímulo para desenvolver la productividad económica del grupo, por no estar reconocida como factor de distinción social. Esta es una de las causas de la "indolencia" que se imputa al Guaraní semi-aculturado, que trabaja de manera irregular, desprecia el confort, no hace economías, ignora cómo actuar con el dinero y a veces para satisfacer las necesidades creadas del contacto con el hombre blanco, manifiesta fuerte inclinación al robo.

Es en su sistema religioso donde los Guaraní encuentran la máxima expresión de su unidad fundamental. Es en la religión donde los mecanismos de defensa y las condiciones de resistencia cultural aparecen en forma más clara.

La aculturación religiosa de los guaraní contemporáneos se efectúa casi exclusivamente a través del contacto con la población luso-brasileira, rural o urbana, mediante la reinterpretación mágica de los elementos cristianos. Las ideas y prácticas nuevas son integradas en el sistema tradicional gracias a un esfuerzo hecho por conciliar las dos religiones sobre una base de semejanzas y analogías.

Paralelamente, el guaraní contemporáneo adopta nuevas ideas morales, entre las cuales merece citarse la de culpabilidad individual, ya que en la cultura guaraní el autor no se considera moralmente responsable por sus actos.

Hemos señalado apenas, y en forma resumida, algunas de las ideas que Schaden expone en su interesante monografía; pero es necesario leer detenidamente el trabajo para darse cuenta de su alcance e importancia en el campo de la política indigenista que debe seguirse si se desea lograr una aculturación que merezca tal nombre (sin crear nuevos conflictos psicológicos) y que favorezca realmente la incorporación de éste y otros grupos aborígenes al conglomerado nacional.

Schaden nos hebía ofrecido ya anteriormente, aparte de numerosos artículos de menos amplitud: *Ensaio etno-sociológico sobre a Mitologia Heroica de almas tribos indigenas do Brasil* (1946.—174 pp.). Esta nueva y valiosa aportación prueba que el prestigioso foco antropo-social de São Paulo, tiene en Egon Schaden un elemento que le hace honor.

*Juan Comas*

11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 15.00 — Otros Países: Dls. 2.00.

12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.

13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.

14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 15.00 — Otros Países: Dls. 2.00.

15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.

16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.

17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.

18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.

19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México: 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 15.00. — Otros Países: Dls. 2.00.

20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.

21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.40.

22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.

23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.